LA SOCIEDAD DESPOLITIZADA

ENSAYO SOBRE LOS FUNDAMENTOS DE LA POLITICA

NICOLAS TENZER

PAIDOS

Nicolas Tenzer

La sociedad despolitizada

Ensayo sobre los fundamentos de la política

PAIDOS
Buenos Aires
Barcelona
México

Título original: *La société dépolitisée. Essai sur les fondements de la politique*
Presses Universitaires de France.
© by Presses Universitaires de France, 1990
ISBN 2-13-043027-9

Traducción de Irene Agoff

Cubierta de Gustavo Macri

1ª edición, 1991

Impreso en la Argentina - Printed in Argentina
Queda hecho el depósito que previene la ley 11723

La reproducción total o parcial de este libro, en cualquier forma que sea, idéntica o modificada, escrita a máquina, por el sistema "multigraph", mimeógrafo, impreso, por fotocopia, fotoduplicación, etc., no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

© Copyright de todas las ediciones en castellano by

Editorial Paidós SAICF
Defensa 599, Buenos Aires

Ediciones Paidós Ibérica SA
Mariano Cubí 92, Barcelona

Editorial Paidós Mexicana
Rubén Darío 118, México D.F.

ISBN 950-12-5407-0

INDICE

Prólogo 9

Introducción. De la crisis 11

Primera parte
LOS ATOLLADEROS DE LAS DOCTRINAS POLITICAS Y SOCIALES

1. El liberalismo en pos de un *status* político 41
2. Estado y sociedad civil: ¿cómo resolver la contradicción? 65
3. Situación de los primeros derechos del hombre 89
4. Totalitarismo e ideología 116
5. Mayo de 1968: ¿un final de la política? 138

Segunda parte
EL FIN DE LAS REFERENCIAS

6. La crisis de la autoridad 165
7. El derecho entre tradición y política 182
8. ¿Debemos salir de la historia? 207
9. La escisión izquierda-derecha, ¿es *política*? 233

Tercera parte
LAS OBLIGACIONES DEL MUNDO UNIVERSAL

10. ¿Hacia la era de la comunicación universal? 251
11. El trabajo a costa de la humanidad 266
12. Conducir las relaciones internacionales 285
13. La cultura a riesgo de la democracia 302
14. La política en la hora universal 326

Conclusión. Salir de la impotencia política 343

PROLOGO

"La humanidad no se adquiere nunca en soledad: tampoco resulta jamás de una obra librada al público. Sólo puede alcanzarla quien expone su vida y su persona a los 'riesgos de la vida pública' (...). De este modo, los 'riesgos de la vida pública' en los que se adquiere la *humanitas* pasan a ser un don de la humanidad".

Hannah Arendt, *Vies politiques.*
París, Gallimard, "Les Essais", 1974.

El libro que va a leerse nació en parte de conferencias dadas en los últimos cuatro años en el Instituto de Estudios Políticos de París. Conservé de ellas el afán de iniciación en la comprensión de la política moderna. Con ese propósito, opté por capítulos breves y precisos, acompañados por una bibliografía selectiva de trabajos y artículos fundamentales, y enriquecidos con citas que presentaban ciertas ideas mejor que si lo hubiera hecho yo mismo. No me propuse, sin embargo, presentar en su totalidad las doctrinas de los filósofos ilustres, antiguos y contemporáneos, acerca de los temas desarrollados, sino apoyarme en ellos cuando me parecía necesario, para integrarlos en una concepción del presente y del futuro. No hay, en efecto, ruptura radical del pensamiento. La doble naturaleza de mi texto —a la vez repaso didáctico de las etapas que guiaron mi pensamiento, obrando como punto de partida de una reflexión crítica, y tentativa de superación de lo que fue dicho— lleva esa marca. La filosofía es el encuentro de la historia y el pensamiento.

Numerosos temas que dieron pie a un único capítulo merecerían por sí solos la escritura de un libro entero, y reclaman trabajos futuros que aporten precisiones y aun correcciones. Así pues, este libro ha de

ser leído como un *libro de etapa*, pues abre pistas, sin despejarlas de todas sus malezas. Tuve claro que la síntesis guardaba en sí misma su pertinencia y su lógica, y que era más apta para iluminar las mentes sobre los temas esenciales de la política, tal como nosotros *debemos* conducirla, de lo que habría sido un libro más circunscrito.

Pues este trabajo no es un manual. Ni verdad primera, ni texto cerrado que pueda recorrerse sin profundizar; se trata de un libro comprometido, como lo fueron y lo son mis conferencias y mis tomas de posición públicas. Hay una actualidad hoy en día necesaria de la filosofía política, que no es una materia muerta que se pueda enseñar sin traducirla concretamente. Grito de alarma sobre el riesgo de que desaparezca la posibilidad de una reflexión común sobre el mundo, este libro es un manifiesto en favor de una cultura universalista y de una política restaurada en su carácter irreemplazable. La política sólo podrá estar fundada sobre el hombre si el hombre está fundado sobre la política.

Agradezco calurosamente a mis alumnos, cuyas exigentes preguntas durante las clases o a su término me forzaron al rigor, y cuyo estímulo para que escribiera esta obra venció mi pereza y me convenció de la necesidad de este esfuerzo. Agradezco también a mi madre y a mis amigos. A Franck Magnard, Jean-Louis Klein y François Ivernel, comprometidos en la misma lucha en el seno del CERAP, que se prestaron a releer mi manuscrito con su rigor y entusiasmo acostumbrados. Sabrán perdonarme si su impresión es que no siempre recapacité sobre mis terquedades y certezas.

INTRODUCCION

DE LA CRISIS

El presente trabajo debe ser leído como un trabajo del tiempo de crisis. De *crisis intelectual*, ya que a esta altura nos es imposible acudir a *una* doctrina capaz de ofrecer una explicación sólida del mundo. No sólo hemos entrado en la "era de la sospecha", lo cual no es nuevo, sino que sufrimos por ello, pues nuestra ambición última ya no es solamente desconstruir —como en las décadas de 1960 y 1970— sino reconstruir cada vez más. De *crisis ética* también, ya que no sabemos a qué principios remitirnos para conducir una acción política o incluso nuestra vida privada, y puesto que nuestros juicios estéticos presentan una firmeza menor.

Más allá de esta constatación, que perdura bajo ciertas evoluciones propias del mundo intelectual, hay que interrogarse sobre la efectividad y el alcance de la crisis, *la realidad de la crisis no es ostensible para todos.* Algunos llegan hasta a poner en duda su existencia, no sin argumentos: las preocupaciones, búsquedas, inquietudes y extravíos de los filósofos y publicistas de toda clase, no señalarían más que una mayor distancia con el mundo de los hechos. Después de todo, globalmente, en las democracias occidentales la gente vive mejor que hace cincuenta años. Los grandes males —la guerra civil, el hambre, las revoluciones violentas— han sido conjurados; en la lucha contra la enfermedad se obtuvieron progresos notables; para la gran mayoría, las condiciones de confort no tienen comparación con la situación que prevalecía sólo treinta años atrás; el nivel general de educación

de la población —noción sin duda harto relativa, pues han cambiado las misiones que debe cumplir la educación— va en aumento.[1] ¿Qué daría pie para discernir un malestar global de la sociedad? La hipótesis misma de una crisis no participaría sino de un método Coué a contrapelo.

En ausencia de una norma reconocida por todos, los análisis de la crisis parecen siempre marcados por la parcialidad: la crisis de la *cultura* no se muestra a quienes dan a la cultura una acepción amplia; la crisis del *individuo* no está establecida para quienes, estimando que su libre albedrío es incondicional, eluden *a priori* cualquier hipótesis de alienación; la crisis de la *sociedad* dista de ser un hecho cierto para quienes entienden que la existencia de una sociedad no se contrapone al reconocimiento exclusivo de los ciudadanos en sociedades parciales y no políticas; la crisis de la *política*, por último, no es patente cuando se compara el debate político actual con el de la década de 1930: el hecho de que se espere menos de la política sería más bien tranquilizador.

Sin embargo, la crisis es real. El hecho de que sus signos ya no se perciban o de que nos neguemos a considerarla, es quizá ya un síntoma de crisis. Esta debe ser definida como un estado intelectual, social, económico, político, cultural, donde la perturbación es tan grande que ya no se disciernen las salidas posibles. Esto es evidente en materia económica —no hay remedio visible para el desempleo, no se ve cómo alcanzar las normas deseables en materia de crecimiento, de equilibrio exterior, etc.— y en la vida pública en general: mencionemos la crisis de la escuela, que no sólo es incapaz de transmitir saberes sino también de determinar cuáles deben ser transmitidos. Lo es menos en materia política, pues la configuración del mundo moderno se basa en la ilusión de un espacio político. A veces parece inclusive que la desestructuración potencial del hombre no pide sino un choque último para realizarse.

[1] Véase el trabajo del CERAP (bajo la dirección de Nicolas Tenzer): *Un projet éducatif pour la France*, París, PUF, 1989.

I. TIPOLOGIA DE LA CRISIS

Esta crisis global de nuestras sociedades, y que sólo en su globalidad puede ser comprendida realmente, es ante todo política.

Esta crisis política es crisis de la capacidad para resolverse a sí misma. Desemboca en una crisis social —la sociedad ya no se percibe ella misma de manera coherente y es progresivamente incapaz de construir su unidad— y en una crisis cultural por haber perdido el individuo sus marcos de referencia y sentirse perdido en el vasto mundo.

En efecto, si la política se derrumba —y con ella el ámbito público— es porque ya no hay *interés* en los asuntos comunes y porque la propia sociedad se disgrega. Si desaparece la conciencia de la existencia de una sociedad, la idea misma de cultura común pasa a ser un sinsentido, y el individuo pierde todo punto de referencia. Hay crisis de la política porque la sociedad ha perdido su cohesión y lo político se autorrepresenta como demasiado ilegítimo para restituirle una; crisis de la sociedad, porque la cultura que constituía su basamento se ha diluido junto con los mecanismos de interrelación en los que hallaba su origen; crisis de la cultura, por ser crisis del pensamiento, del deseo mismo de pensamiento que, a fin de cuentas, empuja a los hombres hacia el otro —pues no hay pensamiento absolutamente solitario— y contiene la exigencia de un proyecto.

A. *La crisis política*

La crisis de la política reviste cuatro aspectos fundamentales.

• El estrechamiento del ámbito político en primer lugar: en la extrema derecha, con el encierro de la política en una visión particularista y escuadradora de los problemas, y en la extrema izquierda, donde el historicismo o el mesianismo tradicionales hacen las veces de política; pero también en el resto de la clase política, donde el propósito esencial es la búsqueda de un consenso en detrimento de un proyecto político.

• El sentimiento de la inutilidad de la política, después. En política

no habría ya nada por hacer; sin elección de sociedad a efectuar, el debate sería vano. La política incomodaría al ciudadano y menoscabaría su libertad. Se reduciría a la política por inútil, y se la combatiría por oprimente. Y sin embargo, si se recusa la herramienta política, ¿con qué reemplazarla? Sin política, no se puede eliminar la inquietud sobre nuestras razones —culturales y sociales— para estar reunidos en una sociedad. Este sentimiento de inutilidad se ve incrementado por un debate político que en apariencia nunca estuvo tan desconectado de la esfera real.

• La desaparición del sentimiento de comunidad, en tercer lugar, o, más exactamente, de la voluntad de alcanzar un *sentido común*, es decir, de construir un espacio en el que las palabras tengan el mismo sentido para todos y donde valga la pena laborar en una tarea común. En materia de preferencia política, la referencia pasa a ser el comportamiento individual —en realidad conformista, estereotipado, determinado por un arbitrario social—; la "elección" personal, más que la idea colectiva o el valor de una civilización. Existe así una distorsión entre la realidad —el conformismo, la norma ética tácita— y la concepción que nos hacemos de ella —libertad de elección—, que pertenece a la ideología común. Esta contradicción permite analizar la realidad social contemporánea: una sociedad con normas *de hecho* obligatorias, pero sin real solidaridad y comunidad entre sus miembros; dicho de otra manera, una sociedad cuyos elementos están ligados entre sí, pero sin verdadero lazo, sin comunicación.

• La idea, tan marcada como falsa, por último, de un serio antagonismo entre la sociedad y la política. Este antagonismo explica en parte por qué las crisis de la cultura y de la sociedad no pueden ser resueltas.

1 / Espacio público y legitimidad política

Sólo dentro de un espacio público tiene sentido la política. Sin espacio común, buscado como tal por los ciudadanos, la sociedad política degenera en "dispersión tiránica" o en "concentración totalitaria".[2] Una vez desaparecido el espacio público, o al menos em-

[2] André Enegrén: *La pensée politique de Hannah Arendt*, pág. 49, París, PUF, 1984.

pequeñecido, ya no se percibe cuál puede ser el ámbito de aplicación de la política: la legitimidad de la política se torna problemática, puesto que la existencia de un lugar común como ése ya no es, *a priori*, legítima.

Existen *tres etapas en la historia de la idea de legitimidad política.* En un primer momento, la referencia trascendente garantizaba una legitimidad: el rey recibía su legitimidad de Dios y, más allá de Dios, de una costumbre cuyo origen nadie podía localizar. A continuación, esta legitimidad se vio propulsada al orden político inmanente: el interés de los hombres, un contrato de formas diversas y hasta una construcción teológico-histórica señalaban el lugar del poder. En un tercer tiempo, la propia existencia de este orden inmanente se torna problemática. Habiendo perdido su marco indispensable, la idea de política desistió de toda significación.

Las relaciones de los teóricos políticos con el poder nunca fueron muy claras: oscilaron en forma continua entre una concepción metafísica o mesiánica de la legitimidad del poder —el rey por derecho divino o el pueblo soberano por esencia, lo que se conciliaba con un propósito de la historia— y una crítica total de la idea de poder, al considerarse que ningún poder es lícito pues su origen tiene siempre un carácter sospechoso. Así pues, ilegitimidad del poder, pero también ilegitimidad de la política, que le está totalmente asimilada, ya que ésta se define no por su acción concreta sino sólo por sus *posibilidades* extremas de acción, es decir, de modificación de la naturaleza social.

Desde ese momento, el problema concreto para los hombres políticos pasa a ser el de asegurar un gobierno correcto de la sociedad ajeno a toda idea de legitimidad superior y, *por lo tanto*, a toda discusión sobre un eventual proyecto. El alcance de la referencia a los regímenes totalitarios empuja a desconfiar de cualquier idea general que exima al gobierno de la exigencia del presente. A la legitimidad le sucede, pues, la idea de legalidad, pantalla necesaria de la democracia. Nuestro propósito no es discutir el concepto de legalidad, irrebasable, al que la idea de legitimidad no podría sustituir, sino recordar que, sin *búsqueda* de los criterios de legitimidad de la acción pública, no existe política posible.

2 / Desaparición del debate público

Es necesario estudiar los orígenes del rechazo del debate público. Es también preciso, más allá de las razones generales vinculadas a la despolitización de nuestra sociedad, percibir sus causas mecánicas y específicas. Los dos rasgos mayores de nuestras sociedades, la complejidad y la zozobra, se conjugan para impedir un debate semejante.

Por un lado, la creciente complejidad de la sociedad desemboca en la eliminación, en el campo del debate público, de los sujetos en los que ella se manifiesta particularmente y en la consagración de un *poder de peritaje*. Como ya lo advirtiera Merleau-Ponty,[3] los criterios de decisión pasan a ser criterios técnicos y no criterios de sentido o, para completar nuestro análisis, criterios de legalidad y no de legitimidad. Esta confiscación de la resolución de un número creciente de problemas por el poder de peritaje no sería grave *en sí* si no acentuara el estado de confusión en el que se extenúa la definición de las elecciones esenciales: el ciudadano tiene la vista clavada sobre la coacción: pierde de vista el fin perseguido, del que debe depender el sistema de coacciones. Ahora bien, en nuestra sociedad mediática, que parceliza el enfoque de la realidad, las coacciones se perciben como absolutas, incondicionales, y ya no se sabe a qué fines corresponden.

Segundo factor objetivo que contraría la existencia de un debate público: la *presencia de tabúes* en la conciencia colectiva, de los cuales el más poderoso es el que prohíbe *por principio* cualquier cuestionamiento de la privacidad de parcelas esenciales de la existencia de los individuos. Lo más cotidiano queda desterrado, pues, del campo político.

En suma, la política desaparece a la vez por lo bajo porque la tecnicidad le impide regentar el detalle de los programas de gobierno, y por lo alto porque la ideología —como veremos, supremamente antipolítica— le impide existir. Para ensanchar el campo del debate político hay que luchar concomitantemente contra la usurpación del

[3] *Les aventures de la dialectique*, París, Gallimard, colección Idées, 1955, reed. 1977.

poder por los técnicos, y contra la negativa que exterioriza el político en cuanto a definir las metas que él asigna a la sociedad.

3 / La política, el número y la comunicación

La significación y el alcance del término política no son idénticos según los períodos históricos. En ciertas circunstancias, una concepción minimalista de la política pudo ser legítima —sociedades culturalmente sin democracia posible o períodos de conflicto armado—; en otras, no lo es.

¿Qué era la política en la Atenas democrática? No pelear para cambiar la vida, no concebir un proyecto innovador para la sociedad: la política era, a lo sumo, un arte formal de elección por la asamblea del pueblo, y el gobierno sólo estaba encargado de administrar la ciudad y de dar cuenta de su gestión. Poco importaba entonces quién dirigía la ciudad —podía designárselo por sorteo—, con tal de que no se tratase de un general demasiado ambicioso o de un retórico demasiado brillante. El poder griego era en cierto modo interino; el que gobernaba lo hacía interinamente por el pueblo y bajo su control permanente. Ejercía competencias; no poseía *poder* propio, pues sólo el pueblo disponía de éste. El marco era estable, aceptado, consensual. El único peligro podía provenir de una personalidad demasiado fuerte que ambicionara cambiar este orden de las cosas.

La referencia a este modelo no tiene apenas sentido en la Francia contemporánea. En la democracia ateniense, la representación perfecta, sin autonomía del gobierno con respecto al mandante y que fue durante mucho tiempo el ideal de la democracia, era posible y hasta necesaria. En las democracias contemporáneas, donde el problema esencial es el del *número*, existe una necesaria distancia entre el representante y el representado. A medida que esta distancia aumenta, el poder se autonomiza. El caso extremo es el del régimen totalitario, donde se efectúa la desestructuración pura y simple del representado, no siendo el representante más que puro poder.

El problema del número tiene una consecuencia más sobre la naturaleza de la política. La democracia ateniense, gobierno directo y consensual, funcionaba sin debate de fondo sobre la naturaleza de la *polis*, sobre su cultura y sus instituciones. Se regulaba perfecta-

mente, se aceptaba, se controlaba, se conocía; en suma, no tenía necesidad de lo que ahora llamaríamos un proyecto de sociedad. *Hoy en día la situación es diferente a causa de la acentuación de la distancia entre los ciudadanos de un Estado y el poder político.* Quien dice distancia dice problema de comunicación, necesidad de una transmisión y por lo tanto de un vínculo. La política, identificada con la democracia participativa de Atenas, con un poder sin democracia en los siglos siguientes, es hoy necesariamente democrática; para decirlo mejor, el papel de la política es la búsqueda de la democracia más perfecta posible. Esto significa también que el proyecto político podía ser nulo en Atenas —pues la sociedad era homogénea y estable—, impuesto antiguamente a una nación heterogénea pero sin comunicación, mientras que hoy cumple el rol de soldar a una comunidad disemejante *y* comunicante. Dicho proyecto será *político* en el sentido de que su esencia será inscribir en cada uno de nosotros la naturaleza global, comunicante, del mundo en que vivimos.

Tomemos, *a contrario*, el caso en que la política —como en Atenas— se redujera a la pura gestión. Los asuntos públicos, más complejos que hace veinticinco siglos, serían resueltos solamente por los técnicos, sin ningún control del pueblo y sin ninguna determinación por éste de los fines de la sociedad. Sin proyecto de sociedad, los ciudadanos ya no tendrían razón para estar juntos, ya no habría tema de debate público puesto que no tendrían que reunirse regularmente para debatir sobre la conducción cotidiana de los asuntos, dejada a representantes (legislativo y ejecutivo) más lejanos. Dedicados los ciudadanos a sus asuntos privados, cualquier comunidad que no fuera limitada, parcial y contingente, se eclipsaría. Esto facilitaría también la desestructuración y la simplificación del lenguaje.

En suma, el vínculo desaparecería, vínculo que no puede existir, *en cuanto a la forma y en cuanto al fondo*, sin un proyecto para la sociedad. En cuanto a la forma, porque hace falta un elemento en el cual converjan todas las miradas para unir a los que miran. La unión por la sola presencia de un poder es, en efecto, inoperante a causa de la creciente exterioridad de los gobernantes con respecto a la comunidad de los gobernados, en un mundo donde la deliberación se ha debilitado: el ciudadano casi no experimenta la necesidad de controlar al poder de Estado, reducido a la gestión de los asuntos domés-

ticos; pero, dado que el país es más vasto que Atenas, ¡no nos reunimos más para discutir asuntos que no sean de pura gestión! La política, es decir, el arte de definir el futuro de una sociedad, está ausente en un Estado que, sin deliberación, no tiene cualidad para querer pero cuya sola presencia no es ahora garante del lazo social. Por lo tanto, sin definición de un proyecto por la instancia deliberativa, la sociedad quedará condenada a permanecer sin vínculo.

En el fondo, la cohesión social, no siendo ya ni inmediata ni natural —lo que expresaba la idea de comunidad (*Gemeinschaft*) opuesta a la sociedad (*Gesellschaft*) en Tönnies—, pasa por un proyecto que le da un sentido y hace ver que nuestra presencia en sociedad no es fortuita sino, por el contrario, necesaria. Por su parte, el contenido de este proyecto está predeterminado por la idea de unión social que volcamos en la política: como nuestro espacio público ya no es el de la ágora, el proyecto político se resume en un trabajo en favor de la existencia de un lenguaje común y de referencias comunes que puedan unir a la sociedad.

La política, a la hora en que se disuelven las comunidades tradicionales, es fundamentalmente el establecimiento de una comunicación entre ciudadanos, es decir, de una discusión guiada por principios comunes, el primero de los cuales es el consenso sobre la necesidad de edificar una sociedad política. ¿Qué es el sentido de la sociedad? No el reconocimiento pasivo de la pertenencia a una nación, sino la percepción del carácter indispensable del vínculo entre los hombres[4] y el afán de conducir *concretamente* —por el progreso social, por el diálogo, por la educación, por las artes— este vínculo social a su grado máximo de densidad. Cuando, por razones que analizaremos, la comunicación desaparece y las palabras pierden su sentido común, el espacio público se disuelve y la sociedad entra en la era de la imprevisibilidad radical.

[4] En realidad, este lazo es incluso *insuperable*. Expresa la esencia política del hombre. Lo que desconoce el hombre que niega la política es esta naturaleza constitutiva de la humanidad. Los hombres no preexisten a este lazo pues no se los puede *concebir* sin él. El problema es analizar el estatuto y el papel de la *inconsciencia* de este lazo que constituye el signo primero de la crisis de la política. La política no es solamente la esencia del hombre: es la toma de conciencia de esta esencia.

B. *La crisis social*

Verificada la existencia de una crisis política, en cambio es menos clara la realidad de una crisis de la sociedad. Ciertamente, el desempleo aumenta, la pobreza se muestra con más agudeza que antaño en razón de la desestructuración de las solidaridades locales, y por contraste con la prosperidad general; pero aquí se trata sobre todo de una crisis económica de efectos sociales y no de una crisis global de la sociedad. Esta situación no provoca en nuestras democracias una explosión social de relevancia y no pone en tela de juicio el consenso sobre las condiciones de desarrollo de la sociedad.

Por el contrario, *nuestra sociedad mediatizada sería por naturaleza una sociedad pacificada.* Aunque no tenga conciencia de su unidad o sus valores, al menos no se pondrá agresiva para imponer la concepción dominante del mundo a una parte minoritaria de ella misma. Más vale la insignificancia antes que la guerra civil; puesto que tales parecen ser los dos términos de la alternativa. En suma, lo esencial de la argumentación de quienes no perciben ninguna crisis social, descansa en la convicción, indudablemente sincera, de que la violencia ha quedado definitivamente conjurada.

1 / La crisis social: ¿mito o realidad?

La conjuración de las principales calamidades del pasado resulta en primer lugar de los progresos de la ciencia y de sus aplicaciones técnicas —lo cual explica el retroceso del hambre, la mayor duración de la vida humana, el mejoramiento del confort de la vida cotidiana—; a continuación, una conjunción de factores históricos y sociológicos permitió suprimir las amenazas de guerra civil y de revolución violenta. En efecto, si pensamos en lo que fueron las revoluciones y las guerras civiles, advertimos que señalaron siempre la irrupción de una sociedad formada por capas nuevas —sociales, religiosas, políticas—empeñadas en cumplir cierto papel y que no se resignaban a la condición de minoría ni al deber de silencio que se les

imponía. *En apariencia*, ya no hay nuevas sociedades a integrar: pero, sobre todo, ya no hay mecanismos integradores.[5]

En las sociedades occidentales contemporáneas, la desaparición de conflictos civiles graves señala, en efecto, *la integración realizada en la sociedad de capas cada vez más numerosas*. Estas variadas lonjas de población pueden, en el seno de una misma sociedad, adoptar los comportamientos que anhelan: así pues, esta sociedad será *potencialmente* más heterogénea de cuanto lo ha sido nunca. Y, sin embargo, nunca fue tan marcada la homogeneidad en cierto modo negativa, mínima de esta sociedad. Sólo un efecto de óptica hace que la heterogeneidad se note más en una sociedad homogénea y que ha entrado en comunicación, que en una sociedad heterogénea y parcelizada. No es posible concebir procesos de integración duradera sin homogeneización y compromiso relativo entre los nuevos integrados y los más antiguos. El acabamiento de las grandes luchas sociales tiene su explicación: la integración de los obreros en la sociedad se ha cumplido de manera satisfactoria; su nivel de vida ha progresado; sus conductas y prejuicios sociales y morales fueron calcados de los del resto de la sociedad.

Paralelamente a estos factores materiales de homogeneización social debida a un enrasamiento general de las diferencias, las causas ideológicas de las luchas y divisiones ya no existen. Los fundamentos económicos (humanización del trabajo), sociológicos (liberación de las mujeres y los jóvenes) y religiosos (ocaso de la religión considerada como sistema doctrinario organizado) de los enfrentamientos ideológicos, han desaparecido efectivamente.

[5] Habría mucho que decir sobre la idea de integración y sus falsas apariencias. Señalemos brevemente en este estadio una alarmante comprobación: la nación supo integrar nuevas capas cuando supo integrarse ella misma, guiada por una representación de sí. Sus dificultades actuales para pensar y querer la integración de los inmigrantes se debe no primeramente a estos sino a ella misma y a su ausencia de autointegración, sobre todo a causa de la pérdida de referencias comunes. Este es el síntoma esencial de la desestructuración social. Quienes hoy hablan de integración de los inmigrantes se hacen una concepción singularmente minimalista, y hasta formal, de la integración. La verdadera integración de todos está, por su parte, en el futuro. Es incluso el fundamento de cualquier proyecto político.

Estamos en un punto de viraje: el desarrollo social ya no podrá efectuarse como antes; los modos de regulación social —encuadramiento y control social, canalización de las revueltas, integración y asimilación— han sufrido un trastrocamiento. El cambio radical se operó cuando la acción política, social, cultural, educativa dejó de apuntar a un terreno exterior al conjunto ya integrado que había que someter a una organización, sino que ha de convertirse en una acción de autorreforma de la sociedad misma. Este carácter autorreflexivo que de aquí en más debe adquirir la política, coloca a la sociedad de cara a sí misma, intimada en cierto modo a pensarse y sin posibilidad de esquivar la tarea como no sea a través de la abstención política.

La crisis de la sociedad proviene, más prosaicamente, del hecho de que las tareas políticas prioritarias son menos evidentes que antaño: admitir las reivindicaciones de los obreros, realizar la independencia del Estado con relación a una Iglesia a la que no todos adherían y perfeccionar así la idea políticamente liberal de neutralidad del Estado con respecto a la opinión, aceptar que la gente se condujera "según sus deseos" con la expresa reserva de respetar la libertad del otro, éstas eran las grandes etapas por las que *había* que pasar. Todo Estado que no aceptara una mayor igualdad económica, independencia respecto de la religión y libre determinación de cada cual en sus costumbres, se condenaba, a partir de cierto grado de desarrollo, a conmociones más graves que las que podía suscitar la nueva inseguridad resultante. En síntesis, lo político no tenía elección.

Ahora la situación es diferente: no habiendo ya reivindicaciones urgentes y de peso, tampoco hay deseo real de cambio. Sin embargo, un pueblo que ya no quiere nada, que ignora lo que quiere y que no es capaz ya de desear, se convierte en un pueblo pronto a abrazar cualquier ideología. La crisis social estriba en esta *potencialidad.*

2 / Homogeneidad y heterogeneidad

Aun cuando la historia de nuestra sociedad pueda resumirse en un proceso de integración *aparente* cada vez más consumado, sin embargo *esa integración no significa un reforzamiento de la cohesión sino un aflojamiento de los lazos políticos y sociales.* La *contradicción antes apuntada entre una homogeneidad visible pero cuyos fundamentos se han visto*

aminorados, y una heterogeneidad que parece marginal pero que es conflictiva, incide tanto más cuanto que acabamos por pensar a ambas de manera concomitante.

La homogeneidad es aquella, manifiesta, de los modos de vida, los gustos y aun los conocimientos, al menos los superficiales. En términos políticos, esta homogeneidad no es integradora sino, por el contrario, disolvente. Existe una discordancia entre la representación social del país —homogeneidad— y su realidad —diferenciación—. Ahora bien, la apariencia genera más efectos reales que una realidad que, de manera no fortuita, no ve la luz sobre la escena pública: la homogeneidad permite la indiferencia política, mientras que la heterogeneidad revela la parcelación y reclama, por tanto, una acción correctiva. En el ámbito de las representaciones sociales, los aspectos débiles siempre pueden más que las realidades conflictivas.

Porque, de hecho, lo que domina es la heterogeneidad, como valor y sobre todo como realidad. La sociedad se quiere heterogénea pero consensual. Es el mito de una sociedad que concilia todas las diferencias. La heterogeneidad cultural como *valor* se traduce en una relación diferente con la cultura, con el conocimiento, con la ética. Desde este punto de vista, sería un error pensar que Francia está realmente unificada, que los principios de vida adoptados por sus habitantes son idénticos y que se reconoce por entero en los valores del sector más numeroso. Estando ausente la capacidad de *pensar* lo que podría representar un porvenir, la unidad de la cultura común —en la que se fundan la mayoría de las naciones modernas— es dudosa. Hay, no obstante, otra heterogeneidad, muchísimo más marcada, en la percepción del mundo y en la capacidad de comunicación, independiente tanto del contexto ideológico como de las doctrinas políticas y sociales, las preferencias partidarias y el juicio emitido sobre los individuos y las cosas. *Si hay crisis de la sociedad, es esencialmente porque las palabras no tienen el mismo sentido para todos.*

No está excluido que conduzca a esta situación, paradójica sólo en apariencia, una *identidad de comportamiento vivida* como *heterogénea* y no exclusiva de una nueva fragmentación social: tal es la trampa de la moda y del conformismo. El culto de las diferencias es casi siempre el ropaje de la repetición de lo mismo: se admite tanto mejor al otro cuanto que es insignificante y no habla.

La ausencia de comunicación conduce a aceptar una diversidad indeterminada que puede ser trágicamente identitaria. Las diversidades se recluyen y se amurallan en el silencio, no se comunican para construir una sociedad rica en experiencias y obras a intercambiar y acaban por aniquilarse en la repetición solitaria de lo mismo. Se valorizan las heterogeneidades formales en detrimento de las diferencias reales. ¿Se puede no hablar de crisis de la sociedad cuando hay ausencia de comunicación entre los hombres y cuando las divisiones sociales son tanto más irrisorias cuanto que están desprovistas de sentido?

3 / Comunicación y violencia social

Se abre así un nuevo interrogante: ¿está o no la violencia definitivamente conjurada? La respuesta a esta pregunta depende de cómo se analice la comunicación mediatizada de nuestras sociedades. Si se considera que la comunicación mediatizada se resuelve las más de las veces en una ausencia real de comunicación, se deducirá que la sociedad mediatizada no debe a la comunicación su pretendida solidez y su supuesta cohesión.

Pero la otra función de la comunicación mediatizada es ocupar el terreno y llenar un espacio dejado vacío por el pensamiento. En nuestras sociedades ya no es la comunicación —inexistente en su densidad y atención— lo que permite la conjuración de la violencia, sino el hecho de que ya no haya espacio libre en el que esta violencia pueda ejercerse. La mediatización de la sociedad misma ocupa todo el terreno, y no hay posibilidad de abandonar este *continuum* de sonidos para situarse en un punto exterior desde el que sería posible una acción crítica.

Este análisis descansa en el carácter anestesiante de la comunicación mediatizada. Al estar en todas partes, sin interrupción, y al desafiar el orden del sentido, ella aplacaría los conflictos sumergiéndolos en una bruma difusa. De su carácter perpetuo y finalmente indistinto nació su acción de igualación de todas las cosas y de desjerarquización de los problemas que una sociedad se plantea. Una sociedad mediatizada no puede plantear preguntas cuya respuesta

no será ni inmediata —inmediatamente mediática— ni necesariamente consensual.

Comunicar verdaderamente es integrar en forma progresiva a los ciudadanos en una red de intercambios libres; es explicar y escuchar, establecer una relación atenta que no esté hecha de pasividad e indiferencia; por lo tanto, favorecer un progreso de la relación. Cuando la comunicación real ha desaparecido, esta integración ya no es posible y los excluidos de la comunicación pueden perderse en la anomia indiferente o violenta. Lamentar una mengua en la comunicación —pues en esto culmina su mediatización— no es dar pruebas de un espíritu nostálgico —pues la comunicación que hoy se necesita no tiene nada que ver con la que existía ayer—, es decir que, *objetivamente*, una sociedad sin otra comunicación que la mediatiza es una sociedad peligrosa. Puesto que *la sociedad no lleva más en sí los medios para resolver una crisis grave*, la política contemporánea debe estar guiada por el afán de no alcanzar un punto de distancia entre los individuos que haga imposible establecer una comunicación.

C. *La crisis cultural*

Crisis política, crisis social, pero también crisis cultural. Repitámoslo: las tres son inseparables y se alimentan mutuamente. En suma, la crisis política resulta no sólo de un pesimismo absoluto —de Maistre a Hayek— en cuanto a cualquier acción tendente a reducir las imperfecciones de la sociedad y a suministrarle un proyecto, sino sobre todo de una falta de sensibilidad a estas imperfecciones, de una ausencia de atención al otro y de cuestionamiento de sí. La crisis social es una crisis de la comunicación activa y por lo tanto de pertenencia voluntaria. En cuanto a la crisis cultural, se identifica con una crisis de la conciencia histórica y con una dislocación del espacio público en un mundo cuyas referencias han desaparecido.

1 / Crisis de la cultura e historia

El hombre, puesto que vive en sociedad, está ligado a una cultura y a una historia. Esta historia él debe pensarla no sólo en el pasado,

aceptando y recusando ciertos elementos de una tradición histórica, sino igualmente en el futuro. He aquí, debe decirse, lo que deberá ser la cultura del país dentro de un siglo; he aquí el proyecto que yo forjo para ella y en el cual, consciente del ideal que es la libertad de pensar, voy a trabajar. Debe decirse también, en un mismo movimiento, que él pertenece a la historia, y es esto lo que le hará anhelar que la memoria histórica conserve cierta imagen de su época, ajustada a sus ideales de dignidad y humanidad.

Este personaje ideal está lejos de ser universal. Su ausencia es hoy lo problemático. ¡Ciertamente, el término conciencia histórica, inadecuadamente utilizado —y asimilado a una conciencia del fin de la historia y de la libertad del hombre— hizo nacer bonitos monstruos y embarcó varias mercancías bajo el mismo pabellón! Ahora bien, *no puede haber conciencia histórica sierva*. Una conciencia histórica cuyo único fundamento fuera la ingurgitación de una historia preescrita y a la que los hombres deberían ajustarse, no sería una conciencia sino un simple objeto, manipulable por una instancia exterior: el partido, el gran líder. La conciencia histórica —conciencia libre que una historia debe hacerse— no justifica y no autoriza nada. No podría ni ser utilizada como factor de legitimación *a priori* de una acción o de un poder, ni imponer una ley cualquiera, planteada como indiscutible o irrefragable.[6] Pero puede guiar un proyecto político, servir de línea directriz a una política educativa, social, cultural.

Sin embargo, no se puede imponer a un pueblo una conciencia histórica. No basta con decretar que se conduce tal o cual política cultural en nombre de esa conciencia histórica para que de inmediato la nación se le sume y conciba el futuro de la sociedad bajo los auspicios de este proyecto nuevo. La conciencia histórica es cultural *y* política: *cada ciudadano* debe hacer suya esta conciencia de la historia, que es conciencia de lo que debe ser la sociedad. *No hay conciencia histórica sin libertad de pensamiento y sin deliberación*. Una instancia po-

[6] Raymond Aron lo dice explícitamente cuando habla de la "idolatría de la historia, caricatura de la conciencia histórica", mientras que "la conciencia histórica enseña el respeto al otro", otro que no puede ser respetado si no se lo concibe como libre (*L'opium des intellectuels*, Calmann-Lévy,1955, reed. Agora, 1986, págs. 215 y 216).

lítica puede *presentarle* un proyecto, pero a cada ciudadano le incumbe *re-presentárselo* a su vez.

2 / La cultura pública

Hay condiciones propiamente culturales para que pueda existir esta conciencia histórica. *Primera condición*: es preciso que la sociedad exista en el espíritu de la gente. Si falta la idea de pertenencia a un grupo guiado por un destino común, si el conjunto social aparece fragmentado, entonces la conciencia histórica no puede hacer su aparición. Cómo no subrayar que, en la hora del mundo universal, esta conciencia voluntaria no podría ser una conciencia étnica, nacional, particular, sino una conciencia de pertenencia a un conjunto que no es otro que el género humano; ello impone deberes particulares y un trabajo del pensamiento sin ninguna medida común con el que guió la constitución de los Estados Unidos en los siglos precedentes. La cultura pública se construirá en ruptura con las culturas vividas.

Segunda condición —si la primera está ya satisfecha—: es preciso que el espacio social, público, no se perciba como hostil al individuo sino, por el contrario, como el vínculo natural de consumación de su libertad. Esta percepción tiene por fundamento un reparto entre la esfera política y la esfera privada, reparto que determina la naturaleza de la libertad y la extensión del dominio político. Ahora bien, *la determinación de este reparto es cultural* y depende del espíritu de una época.

Cuando crece la complejidad del mundo y en cambio los medios para comprenderla, o al menos para aceptarla, no se desarrollaron proporcionalmente, el "rechazo"—intelectual, pero también casi "político"— de esta complejidad tiende igualmente a aumentar y a generalizarse a toda la sociedad. Se acentúa entonces la distancia entre el estado del mundo y lo que nosotros queremos que sea. De ahí la tendencia, o bien a extirpar del campo político las cuestiones difíciles, o bien a zanjarlas de manera radical. De ahí, sobre todo, una propensión a escapar hacia la esfera privada, para acondicionarse en ella un pequeño mundo a la medida de cada cual, controlable y previsible. Este comportamiento, determinado por un defecto en el

ejercicio mismo del pensamiento, por un desorden de la razón, tiene consecuencias directas sobre la formación del espíritu público y de la cultura de una nación, la cual sigue siendo, aun en un mundo universal, el lugar político de formación de las ideas.

La opinión común según la cual la libertad y la realización de sí hallan su terreno de elección en la esfera privada, compromete también la existencia de una cultura común fundadora del lazo político. El problema no es tanto oponer el culto de sí a la política o escoger el individualismo antes que la política. La crisis aparece con la creencia de que política y libertad se oponen,[7] de que política y humanismo son contradictorios. En la actualidad, sin embargo, la voluntad de insertarse en una historia y de *hacer* política, procede de la convicción de que la libertad se encuentra en la modelación de un destino común.

Los conflictos de intereses se han metamorfoseado en un conflicto entre el interés y la falta de interés. La crisis de la cultura desemboca en este conflicto, casi siempre tácito, implícito, pero conflicto real cuyas manifestaciones se multiplicarán, previsiblemente, en el futuro. ¿Queremos o no queremos obrar dentro de la historia, dentro de la sociedad, entre los hombres? Si recusamos este ser, nos deshacemos progresivamente de nuestra conciencia histórica y —consecuencia política concreta— nos rehusamos a participar en una determinación colectiva de sujetos para los cuales negamos la existencia de un interés común. Desde el momento en que estimamos que lo que somos y hacemos es ampliamente indiferente a la historia, nuestro lazo con los hombres y la sociedad se deshace.

Lo inmediato ha hecho irrupción como horizonte irrebasable de nuestros comportamientos sociales. La cultura se vive, ciertamente, en lo inmediato, es decir de manera espontánea, pero no se concibe en la mera referencia al instante. Sin embargo, así es como la sociedad nos impulsa cada vez más a vivir. Esta desestructuración de nuestra

[7] En realidad, ésta es una antigua creencia (véase Hannah Arendt: *La crise de la culture*, "Qu'est-ce que la liberté?", especialmente págs. 189, 194 y 195). Aquí señalamos únicamente que es intolerable en democracia, ya que este régimen presupone una conciencia del carácter favorable a la libertad de la política.

cultura común culmina en la quiebra del pensamiento y de ese amor al mundo adquirido en una prolongada experiencia sensible.

3 / Desaparición de las referencias comunes

Durante mucho tiempo, la voluntad, por momentos alocada, de edificar una cultura nueva, tendía a contrariar a quienes se amoldaban a las deslucidas realidades de la sociedad. Actualmente —consecuencia en parte del fracaso de mayo de 1968— tenemos, de un lado, esa singular resignación que conduce a la búsqueda del olvido del mundo y, del otro, el afán único de conservar lo que se pueda del antiguo mundo, afán desesperado, por ser consciente del carácter efímero y hasta ridículo de lo que así se defiende. No hacen las veces de proyecto ni el vitalismo de la subversión permanente, ni la nostalgia de un mundo antiguo que nunca más será el nuestro, cosa que únicamente seres de memoria selectiva podrían lamentar.

Vivimos en un estado que se ha calificado de "anomia ideológica".[8] Anomia, es decir, ni autonomía ni heteronomía. No hay autonomía, lo que significa que, al no haber adquirido el hábito del juicio y de la crítica, la gente no sabe darse a sí misma una ley. Tampoco heteronomía, ya que los grandes sistemas religiosos e ideológicos no están completamente desmembrados —salvo en tierra islámica— y no ejercen ya ningún papel en la estructuración del pensamiento. A modo de *ersatz*, padecemos una serie de mitos y de tabúes, por definición negativos. Nuestro estado es de una "inseguridad democrática",[9] intelectual y política. En contra de las dos tendencias de nuestras sociedades, a indiferenciar los conceptos o a echar mano a valores trascendentes, nos incumbe proceder a una reestructuración del pensamiento —que precede a la de la política—, no de acuerdo con el modo superado de la ley heterónoma —lo que no es posible ni deseable—, sino restituyendo a cada cual la capacidad de edificarse una autonomía real de pensamiento constitutiva del estado democrático. Pues cuando uno se impone una ley a sí mismo, siempre

[8] Emmanuel Todd: *La nouvelle France*, París, Le Seuil, 1988, pág. 267.

[9] Tomamos este término de Olivier Mongin.

es la ley común la que se otorga: el pensamiento que la funda es promesa de universalidad. Las herramientas del pensamiento son herramientas comunes, pues las estructura un lenguaje que el despliegue del pensamiento vuelve también común. El pensamiento, por construcción, tiene su base en la comunicación y reclama una comunión entre los hombres: esto funda a la vez su estabilidad y su infinito movimiento.

Estamos sin duda en un estado de anomia ideológica, pero aún subsisten reflejos de comportamiento: la anomia no es total. Si es preciso crear las condiciones para una reestructuración del pensamiento, sería peligroso llegar demasiado rápido a un estado de desestructuración manifiesta de los marcos tradicionales de referencia. Lo peor sería quebrantar todos los mitos y que ya no quede nada. Es más rápido destruir que construir esta nueva autonomía de juicio. Así pues, debemos tener en cuenta el tiempo y desconfiar de una situación en la que, al ser sólo parcial la reestructuración del pensamiento, los comportamientos se desorientarían y la zozobra se reforzaría aún más. Aquí reside la dificultad de una actitud política que no puede ser ni de aceptación de la cultura tal cual es, ni de desculturización brutal.

II. PENSAR LA CRISIS HOY

Si hay crisis, para algunos hace varios siglos que dura, pues el *estado general* de la sociedad no ha empeorado, al contrario. Este debate teórico sobre la esencia de la crisis no es el nuestro: sólo importa *políticamente* el análisis de la especificidad de nuestra crisis, sin la cual no se puede entender por qué lo que antiguamente no traía consecuencias es hoy importante. Si nuestro pensamiento cree tener que ser dramático, es porque la contemplación de la historia deja presagiar un fenómeno empírico de desaparición de lo que fue y nunca más será. Nuestro combate es contra la extenuación del pensamiento.

A. *La especificidad de la crisis*

La verdadera crisis se da cuando, para una colectividad, se ha cometido

lo irreparable.[10] No hay esencia intemporal de la crisis: cada una de las crisis debe ser apreciada en función de una época. Es necesario evaluar la gravedad específica de cada crisis y —tal es su traducción política— considerar la *urgencia* de una acción.

¿Experimentamos hoy una crisis que no conocimos ayer? Lo que antaño podía considerarse desprovisto de todo rasgo dramático cambia de naturaleza cuando la sociedad se modifica: en 1830, la existencia de un 80% de analfabetos no tenía casi consecuencias sobre la sociedad de la época; hoy, un 5, 10 ó 15% significa un fracaso capital de la política. Es preciso analizar los problemas de la comunicación en una sociedad moderna: el aislamiento de gran número de individuos respecto de cualquier proceso de comunicación verdadera, la ausencia de reconocimientos en valores intelectuales comunes son hoy en día inaceptables si queremos que nuestra sociedad conozca la estabilidad y que lo peor no vuelva a ser posible.

Si en otro tiempo no había realmente crisis *de* sociedad, esto no significa que no hubiera crisis *en* la sociedad. Sólo que estas crisis eran parciales, particulares. O bien traían aparejado un progreso de la sociedad con el auspicio de la democratización, o bien no tenían ninguna consecuencia general.

La situación actual ya no tolera la existencia de crisis particulares, aisladas. O bien no existe crisis global, y entonces vivir aislado es un mal personal del individuo, o bien hay crisis apenas un grupo denuncia un malestar o, lo que es peor, vive un malestar sin denunciarlo: las manifestaciones más aisladas de una inadecuación de las reglas sociales generales señalan el escándalo absoluto de una humanidad denegada a algunos pero que está en consonancia con la inhumanidad de todos.

Mientras que hace tan sólo dos siglos el gobernante podía casi

[10] Para el individuo, sin duda, la historia está hecha de irreparables relativos. Nuestro desarrollo se coloca en el nivel colectivo para no caer en la tentación de decir que la historia es siempre progresión de lo irreparable; actitud trágica que puede conducir a la inacción. Del incendio de la biblioteca de Alejandría al Holocausto, del saqueo de Roma a la destrucción de las aldeas rumanas, para tomar ejemplos evidentemente disímiles por su alcance humano y político, los procesos irreparables abundan. Toca a la política evitarlos cuanto sea posible.

ignorar al 80 ó 90 % de la población —con tal de que no se muriese de hambre y no sufriese demasiado el yugo de poderes locales insoportables—, ahora es sujeto de la política el 100 % de los ciudadanos y de los no ciudadanos de un país; aquí reside además la ambigüedad y la impotencia relativa de una política de desarrollo cultural. Esto no significa que todos los habitantes de un país tengan que ser objeto de una intervención *directa* de lo político, aunque sólo fuese porque los que deciden la política no son este 100 % cada uno individualmente. Pero *toda acción política es hoy de naturaleza mucho más global de cuanto lo era ayer*, es decir que no puede contentarse con una acción marginal, local sobre ciertos grupos sociales. Ahora es el conjunto del espíritu de un pueblo el que debe verse afectado por su acción.

El necesario análisis de las especificidades de una sociedad en una época dada conduce a definir la noción de *urgencia* en historia. Independientemente de cualquier sentimiento pesimista u optimista en cuanto al futuro de nuestra sociedad, que no puede ser sino el resultado de una *creencia*, nuestra acción debe determinarse en relación con la noción de urgencia histórica. Esta urgencia puede aparecer de dos maneras: puede tratarse de una urgencia física, esencial, inmediatamente aparente, que es también urgencia moral; en 1940, el deber de resistencia a la concepción nazi de la humanidad; hoy, nuestra obligación de protestar contra todo lo que envilece y oprime al hombre. Puede tratarse de una urgencia más difícil de analizar, por ser potencial: ¿a partir de cuándo se habrá cometido lo *irreversible* ? Nuestra preocupación permanente ha de ser evitar alcanzar puntos de no retorno en la degradación del hombre.

B. *Las dificultades para salir de la crisis*

La crisis general, política, cultural y social que experimentamos, se sustenta naturalmente. No es necesario imaginar factores exteriores a ella para explicar su permanencia, su duración y su reforzamiento. Este carácter de autosustento de la crisis participa de su definición: la crisis tiende a cerrarse a sí misma cualquier vía de salida. La crisis cultural compromete en el ciudadano la posibilidad de tener acceso a un sistema de referencias; la crisis social refuerza la idea de

que la sociedad no existe; la crisis política aleja de su espíritu la representación de lo que la política debe realizar. Ya lo veremos: la crisis ha encontrado sus ideologías, cuya tarea esencial es ocultarla. Por nuestra parte, desde esta perspectiva debemos intentar revelarla, ponerla al desnudo.

Hay que pormenorizar, pues, los factores concretos, ideológicos y materiales, que impiden la salida de la crisis, la perpetúan, la agravan y contribuyen objetivamente a esterilizar el pensamiento y la capacidad de resistencia.

Primero de los cuatro factores de no resolución de la crisis: una *relación ambigua con el poder*. A partir del momento en que se admite que toda salida de la crisis se cumplirá necesariamente mediante una renovación de la política, la crítica absoluta de todo poder es un factor de mantenimiento de la crisis. Puesto que la política es el arte del gobierno, el rechazo de la existencia de un gobierno, de un poder y de una autoridad que lo garantice, compromete la salida de la crisis. La creencia en la ilegitimidad del poder *político* proviene del olvido de que *la política es, en las condiciones históricas presentes, y de manera definitiva, deliberación*,[11] de que la construcción que ella emprende no resulta sino de esta deliberación, de que ella expresa ante todo, por parte del cuerpo social, *una voluntad sobre sí mismo*. La política no es una instancia exterior que suponga una diferencia entre el que detenta el poder y aquel sobre quien se ejerce. Así pues, debemos proceder a una crítica de la crítica del poder.

Segundo factor de no resolución de la crisis, el *temor a conflictos* que podrían surgir en relación con cuestiones fundamentales para el futuro de nuestra sociedad, temor que desemboca en la inacción política. Este temor es pernicioso porque conduce al rechazo de la *superación política* de los conflictos, en nombre de un punto de vista global que trasciende a las tomas de posición particulares. Asistimos a la negativa a debatir nuestros comportamientos cotidianos, a someter nuestros actos individuales a la prueba del interés colectivo.

[11] En la continuación de nuestro trabajo retendremos esta definición *actual* de la política, opuesta a la política concebida como asunto del poder. Véase nuestro texto sobre *La política*, París, PUF (col. "Que sais-je?"),1991.

Esta interrogación sobre nosotros mismos implicaría el riesgo de arrastrarnos a una acción de cuestionamiento de nuestras certezas —aun con la perspectiva de edificar después una unidad social más sólida— y a abandonar el confort del pensamiento conformista o de la desviación puramente individualista. En el marco de un culto de la diferencia, la actitud apolítica conduce a aceptar la existencia de puntos de vista divergentes en todas las materias, tendiendo aquellos a sumirse en la insignificancia. La política es el arte de administrar los conflictos y no de negarlos: no podría soslayarlos en forma duradera.

Tercer factor: *la designación de la idea de libertad.* Tras haber considerado que el poder era una idea rechazable por ser alienante para el individuo, el ciudadano moderno acabó subvirtiendo la idea de libertad, colocándola en todas las cosas de manera arbitraria y definiendo el derecho como el instrumento de una libertad confundida con un libre arbitrio absoluto. De ahí la quiebra del control social, después de la del control político: el individuo, en nombre de la libertad, es abandonado a la tiranía de las fuerzas brutas de una sociedad cuya meta no es necesariamente la libertad de los individuos. El rechazo del pensamiento como fin político esencial agrava esta tendencia a la deformación de la idea de libertad: puesto que la libertad es separada de su contenido concreto, sólo subsiste su forma. Reaparece aquí la actitud mágica: la libertad es algo que uno nombra, y su sola invocación transforma lo indistinto o lo vil en objeto codiciado. Corroída así la idea de libertad, pierde su alcance y su eficacia políticas, indispensables para salvaguardar nuestra humanidad. La libertad se vuelve contra sí misma y pasa a ser un instrumento de opresión: se llama libertad a la violencia, mientras que lo inhumano es hombre sagrado.

Cuarto factor, que sintetiza todas las causas de la no resolución de la crisis de sociedad: una *deficiencia en la definición de las finalidades.* ¿Qué es una finalidad? Es un objetivo que un conjunto organizado de individuos se asigna, sea colectivamente, sea para cada uno de sus miembros, sea para una parte de la sociedad (empresa, escuela, familia, grupo de ciudadanos, etc.) y que va a regir su funcionamiento dando un sentido a la acción, a quienes ejercen una actividad en su seno, una perspectiva individual y colectiva y, correlativamente, un

principio de organización. Ahora bien, está eclipsándose la posibilidad misma de representarse un fin por motivos referidos en particular a la incertidumbre sobre las razones para estar juntos, al no avizoramiento de la necesidad de una acción, a la incapacidad para representarse de qué modo actuar y a la pérdida del sentido de la contingencia y de la necesidad de la historia.

Estas cuatro causas de la no resolución de la crisis, que encuentran sus razones en sistemas colectivos de pensamiento, se ven reforzados además por causas internas al individuo, y que alimentan la crisis general de las representaciones del mundo.

La crisis de sociedad no es un fenómeno exclusivamente colectivo. No es posible comprender la crisis de la sociedad, de la política y de la cultura sin referencia al malestar de los individuos singulares. Desconfiemos de las ilustraciones demasiado simples o demasiado evidentes: las crisis individuales no se exteriorizan sólo por los suicidios o las depresiones, la droga o el alcoholismo, los viajes reales o imaginarios. Son las de todos los individuos y no sólo de los marginales o neuróticos.

No habría crisis de la sociedad si no hubiese crisis del individuo, pero la crisis del individuo propicia la de la sociedad. Esta es la significación real de la crisis, y da forma a su carácter dramático. Tristeza, desesperación en algunos; sentimiento de abandono en otros; atontamiento y alienación y búsqueda del olvido en la diversión son otros tantos síntomas de una crisis del individuo que nada tiene de novedosa. Lo que sí particulariza a nuestra época es la progresiva *generalización de esta crisis individual*, su efecto disolvente sobre el sentido de pertenencia pública, el hecho de que se traduzca en una doble fuga, de sí mismo y del mundo, y de que en esta forma se refuerce aún más la dificultad para su resolución.

Vivimos en un momento de la historia en que la no resolución de la crisis se ha tornado particularmente grave. ¡Dichosos los tiempos de los románticos, cuando el escaparse del mundo no traía prácticamente consecuencias inmediatas, pues por entonces el mundo no existía en absoluto! Ahora, todo lo que realizamos podrá no tener retorno. Nuestro mal del siglo amenaza con instalarse.

Nosotros proponemos un examen de esta crisis a través de tres grandes temas que estructuran nuestro trabajo:

• los atolladeros de las doctrinas políticas y sociales, que explican la crisis intelectual que atravesamos;

• el fin de las referencias, es decir, de los grandes principios institucionales y de los datos mentales que gobernaban a nuestra sociedad;

• las coacciones del mundo universal, que dan cuenta de la dificultad para salir de la crisis en un mundo de más en más complejo y donde la diversificación de condiciones se muestran a plena luz; pero coacciones que, si lo logramos, también auguran una esperanza inédita.

Bibliografía selectiva sobre la idea política

Arendt, Hannah: *La crise de la culture*, París, Gallimard, col. Idées, 1972.

Aron, Raymond: *Etudes politiques*, París, Gallimard, 1972.

Besnier, Jean-Michel y Thomas, Jean-Paul: *Chroniques des idées d'aujourd'hui. Eloge de la volonté*, París, PUF, 1987.

Bruckner, Pascal: *La mélancolie démocratique*, París, Le Seuil, 1990

Burdeau, Georges: *La démocratie*, París, Le Seuil, col. Points politiques, 1966.

Châtelet, François; Duhamel, Olivier y Pisier, Evelyne (dir.): *Dictionnaire des oeuvres politiques*, París, PUF,1989, 2ª ed.

Freund, Julien: *Qu'est-ce que la politique?*, París, Le Seuil, col. Points politiques, 1965.

Goyard-Fabre, Simone: *Philosophie politique*, París, PUF, 1987.

de Jouvenel, Bertrand: *Du pouvoir*, París, Hachette, Le livre de Poche Pluriel, 1972.

Lefort, Claude: *Essais sur le politique. XIXe siècle, XXe siècle*, París, Le Seuil, 1986.

Machiavelo, Nicolas: *Le Prince*, París, Editions de Cluny, 1938.

Manent, Pierre: *Naissance de la politique moderne. Machiavel/Hobbes/Rousseau*, París, Payot, 1977.

Manin, Bernard: "Volonté générale ou délibération? Esquisse d'une théorie de la délibération politique", *Le Débat*, 33, enero de 1985.

Platón: *La République, Oeuvres complètes*, vol. I, trad. L. Robin, París, La Pléiade, Gallimard, 1950.

Schmitt, Carl: *Théologie politique*, París, Gallimard, 1988.

Strauss, Léo: *De la tyrannie*, París, Gallimard, 1954, reed. col. Tel, 1983.

Strauss, Léo: *Droit naturel et histoire*, París, Plon, 1954.

Tenzer, Nicolas: *La politique*, París, PUF, 1991.
Vullierme, Jean-Louis: *Le concept de système politique*, París, PUF, 1989.
Weber, Max: *Le savant et la politique*, París, Plon, 1959.
Weber, Max: *Economie et société*, París, Plon, 1971.
Weil, Eric: *Philosophie politique*, París, Vrin, 1984, 4ª ed.

Primera Parte

LOS ATOLLADEROS DE LAS DOCTRINAS POLITICAS Y SOCIALES

El estado de crisis sobre el que acabamos de abundar resulta en gran parte de una crisis intelectual de la que trataremos algunos aspectos. Esta crisis intelectual es debida a la pérdida de confianza en ciertos grandes cuerpos doctrinales que guiaron por largo tiempo la acción de los hombres —marxismo, liberalismo, de los cuales sólo el último se estudia aquí como tal—[1] pero también, y de modo aún más fundamental, al surgimiento de una ideología tendente a justificar el abandono de principios positivos.

El liberalismo, cuya forma vulgarizada corresponde en máximo grado a la conciencia "política" actual de las sociedades occidentales, fue, desviando así la intención de sus padres fundadores, un factor de disolución del lazo social o, por lo menos, de pérdida de conciencia de su necesidad. Fue asimismo, de manera menos caricaturesca pero a veces más perversa que el marxismo, una fuente de confusión intelectual —un concepto se tornaba válido independientemente de

[1]Véase asimismo el capítulo 4 sobre el totalitarismo, fenómeno que no se puede comprender sin una referencia al historicismo marxista.

su esfera de aplicación— y de desviación antipolítica. A la aniquilación marxista de la deliberación política en la ley escrita de la historia, le correspondía la idea de un peligro inherente a toda política, conduciendo, opuestamente, a justificar una autonomía casi total del hombre fuera de la sociedad. Marxismo y liberalismo se transformaban en formalismos, y el contenido de la vida social acababa escapando a sus principios normativos.

El porvenir del liberalismo, del que sólo trazamos aquí algunos lineamientos, estará en la reconciliación con la persona concreta. El liberalismo tiene pendiente convertirse en una doctrina de la libertad realizada y, de este modo, volver a sellar la alianza entre el hombre y la sociedad y entra la libertad y la historia.

La extensión individualista y la creciente indeterminación de la idea de derechos del hombre, irresistiblemente disociada del universalismo humanista que le dio origen, son la culminación natural de un movimiento de despolitización. Transformados en ideología, los derechos del hombre consagran el fin de la pretensión política a modificar cultura e historia, lo que traduce clamorosamente el movimiento de mayo de 1968 o, para ser más exactos, su fracaso final. Así como no se puede comprender la crisis intelectual presente sin examinar el sustrato ideológico que la funda, tampoco se logrará conferir a los conceptos de hombre, libertad o derecho su dimensión fundadora, si no se emprende la crítica del uso, históricamente explicable pero políticamente ilegítimo, que se hizo de ellos.

Capítulo1

EL LIBERALISMO EN POS DE UN *STATUS* POLITICO

El liberalismo ocupa un lugar central en la historia de las grandes doctrinas políticas: sin doctrina de la libertad no habría existido pensamiento político ni, por lo tanto, política. Ninguna comparación puntual con el marxismo podría sostenerse mucho tiempo: el marxismo nació en la mente de un solo hombre, mientras que el liberalismo surgió de varias fuentes distintas; el marxismo presenta una teoría única de la historia, totalmente explicativa, englobante, mientras que el liberalismo, por una parte, explica más los comportamientos individuales y, por la otra, no persigue su carácter normativo en una ley histórica. La separación entre lo político, lo social y lo económico reviste un sentido para una parte de la doctrina liberal, pero no en el marxismo.

El carácter plural del liberalismo encubre gérmenes de crisis específica, tanto intelectual —¿cómo pasar rigurosamente, por ejemplo, de lo económico a lo político o de lo político a lo social? —como específicamente política— ¿en nombre de qué defender un proyecto liberal total?—. Por otra parte, tiende a no dar respuestas a una sociedad que pierde el sentido de la comunidad y sus puntos estables de referencia. El liberalismo, ¿es por ello ilocalizable?

No es nuestra intención recorrer los orígenes del liberalismo y sus avatares, sino comprender el sentido de su evolución y hacer ver en qué atolladero se encuentra actualmente. Nuestra tesis es que, naci-

do en la esfera política, habiendo sido incluso su creador, el liberalismo fue un factor de despolitización. A la hora presente, adquirirá de nuevo una pertinencia *política* si se comprende en la defensa concreta de la libertad del hombre y si para lograrlo toma apoyo en la idea política. La historia del liberalismo es la historia de sus necesarias desviaciones. Históricamente, desemboca en una insurrección contra la democracia, preludio a su crítica de la política. Es esta crítica lo que el liberalismo deberá superar.

A. *El liberalismo: historia de desviaciones*

La fijación de una tipología de los liberalismos es un ejercicio temible. Se trata no sólo de inventariar las *doctrinas* liberales, sino también los *regímenes* liberales tal como han existido, es decir, habiendo pasado la prueba de la política concreta. Ahora bien, ¿en virtud de qué cosa un régimen o una doctrina pueden ser llamados liberales? Es imperioso, pues, definir el liberalismo.

Si se afirma ingenuamente que, en teoría, el liberalismo es el régimen que mejor expresa la idea de libertad, fácil es comprobar que en realidad ciertos liberalismos no apuntan más que a *ciertas* libertades y no a *la* libertad. No hay *un* liberalismo económico o político, sino varios, que en ciertos casos se contraponen.

De ahí la importancia que reviste el análisis histórico. Aun sin examinar de qué modo fue posible el liberalismo político,[1] es preciso captar qué fue lo que desencadenó concretamente su aparición o su reaparición, bajo formas siempre un tanto diferentes y a imagen de las causas que lo engendraron.

En primer lugar, el liberalismo —sea cual fuere la eventual universalidad de sus principios— fue una respuesta pragmática —y hasta de propósito instrumental— a una situación de necesaria mutación, sea política (siglos XVIII y XIX), económica (expansión económica en el siglo XIX, respuesta a la crisis económica del Estado-providencia desde los años 1970), o inclusive social (el peso, juzgado

[1] Véase Pierre Manent: *Les origines intellectuelles du libéralisme*, París, Calmann-Lévy, 1987.

a veces insoportable, de un Estado no regido por política alguna).

En segundo lugar, el liberalismo ha sido en la historia del pensamiento, más allá de cualquier ideología, un instrumento de análisis, una suerte de principio epistemológico. Los esquemas interpretativos liberales son en primer término referencias ideales; sólo después pudieron ser apropiados como modelos a los que debía acercarse la política económica. Ellos ayudan a comprender las imperfecciones estructurales e inevitables de un sistema complejo comparado con condiciones ideales no realistas. Así ocurre con la referencia al mercado, necesaria para explicar las conductas de los actores económicos, pero de la que no está dicho que siempre e incondicionalmente haya que abordarla. El liberalismo epistemológico es un instrumento de medición de distancias.

En tercer lugar, el liberalismo ha revestido los rasgos de una ideología, lo que constituye una desviación de la doctrina liberal con respecto a sus dos primeras figuras: en vez de suscitar mutaciones y de resolver los problemas de la sociedad, frena el movimiento y oculta las interrogaciones; en vez de presentarse como método parcial, tiende a hacerlo como doctrina total que rehúsa someterse a la prueba de la realidad; en vez de mostrar las fuerzas que obran en la sociedad, se dedica a esconder su existencia. En algunas de sus formas, el liberalismo es también una respuesta antipolítica a la crisis de las regulaciones en un mundo difícilmente dominable. Cuando la realidad se vuelve incómoda de aprehender, aparece una tendencia no sólo a simplificar los datos sino también a legitimar la pasividad política.

1 / El liberalismo: instrumento de mutación

a. *Autonomía con respecto a la religión.* El origen del liberalismo es político e intelectual. Desde comienzos del siglo XVII se abre paso la idea de que hay que emancipar a la nación de la influencia del clero; dicho de otro modo, separar al cuerpo político de la Iglesia. Es la idea de una constitución civil. El liberalismo tiene su nacimiento en la voluntad de liberar a la sociedad de un poder no inmanente y de constituir la *autonomía* de la política.

La crítica de los vínculos entre el poder político y la Iglesia lleva

muy lejos. Hay que "separar radicalmente el poder y la opinión".[2] La idea nodal de esta crítica es que las opiniones de los hombres sobre el más allá no conciernen al poder político. Se instituye así un principio de separación sin el cual no puede haber orden liberal. Todas las opiniones son posibles, salvo que estas opiniones violen las leyes de la sociedad y los derechos de los otros hombres.[3]

Esta preocupación queda ilustrada por las tesis de dos autores ingleses del siglo XVII. John Milton, en su *Discurso por la libertad de imprimir sin autorización ni censura*, afirma que la libertad es lo "único necesario del hombre"[4] y que la "búsqueda de la verdad", que supone una posibilidad de error, es más esencial todavía que la verdad misma; de ahí su afán de emancipación contra el dogma religioso. John Locke, por su parte, forja el proyecto esencial de separar a la Iglesia del Estado y con ello a la política de la religión.[5] Esta dispensa *colectiva* de la sociedad con respecto a una determinación tradicional exterior, reclamaba individualizar las opiniones de cada sector del cuerpo social.

b. *La idea de derechos inherentes a la persona.* La segunda idea fundadora del liberalismo, la más inestable, es la idea de un individuo que, "porque es hombre, es naturalmente titular de 'derechos' cuya lista es posible confeccionar, derechos que le son inherentes con independencia de su función o de su lugar en la sociedad, y que lo hace igual a cualquier otro hombre".[6] Se advierte el alcance, propiamente hablando, revolucionario de esta idea, y al mismo tiempo su carácter desestabilizador. Ahora bien, como subraya enfáticamente Pierre Manent, "precisamente sobre esta idea, a todas luces tan asocial y apolítica, se construyó progresivamente el cuerpo liberal."[7]

[2] P. Manent: *Les libéraux*, París, Hachette Pluriel, 1986, volumen 1, pág. 12.

[3] El alcance de esta reserva, históricamente variable, es fundamental (véase *infra*, capítulo 3, pág. 84).

[4] P. Manent: *Les libéraux*, ob. cit., volumen 1, pág. 45.

[5] Véase su *Carta sobre la tolerancia* y sobre todo el *Tratado del gobierno civil.*

[6] P. Manent: *Les origines intellectuelles du libéralisme*, ob. cit., pág. 9.

[7] Idem, pág. 10. Veremos que es posible darle precisamente un alcance positivo, fundador de un nuevo orden político. Encontramos esta misma idea negativa en el

Esta concepción surgió directamente del espíritu de las Luces:[8] la idea de una razón humana funda la posibilidad y la necesidad de la libertad en el hombre. Sólo para un ser de razón —lo que todo hombre es potencialmente— tiene un sentido la libertad; sería *lógicamente* —y no sólo moralmente— inconsecuente privar de su libertad a un hombre racional. De aquí se deriva la idea de la unidad del hombre, que permite pasar de un concepto de libertad metafísica y abstracta a la manera de Leibniz, a una libertad casi incondicional y construida que puede extenderse al funcionamiento político de la ciudad. La autonomía del hombre se convertía en autonomía de la política. Pero esa autonomía del hombre no debía tener otro fin que la constitución de la ciudad política, salvo que el hombre abdicara de su razón en la fuente de su libertad.

c. *La estructuración del campo político.* Una vez expresados estos dos principios fundamentales, quedaba por estructurar el campo político partiendo de ciertos derechos constitucionales. La ambigüedad del liberalismo se expresaba además, en este interrogante: ¿cómo estructurar partiendo de derechos? Para unificar la teoría liberal se puede —siguiendo a Pierre Manent— insistir sobre tres derechos esenciales entendidos en su ligazón con la existencia misma del individuo de los cuales al menos los dos primeros fueron recogidos en la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789:

- la seguridad, que culmina en la integridad del cuerpo;
- la propiedad, que debe asegurar los medios que posibiliten vivir;
- la libertad misma, es decir, la libre determinación de los

---

origen de la reivindicación de un derecho de participación política. "No fue por deseo de libertad por lo que el pueblo exigió finalmente participar en el gobierno o ser admitido en el ámbito político, sino por desconfianza hacia quienes detentan el poder sobre su vida y sus bienes". (H. Arendt, *La crise de la culture*, París, Gallimard, 1972, pág. 195).

[8] Yendo más atrás en el tiempo, hallamos también en la historia británica una referencia a los derechos de la persona humana, inviolables por la potencia estatal (*Star Chamber Act* de 1640, *Habeas Corpus* de 1670, *Bill of rights* de 1689, *Act of settlement* de 1701).

> medios para conservarse, de los que cada uno es para sí mismo el mejor juez.[9]

Estos derechos nacieron en la arena política, en función de presupuestos que hemos descrito brevemente. Al mismo tiempo se delinean las tres categorías esenciales de los liberalismos: político —derecho a la seguridad, nadie puede ser molestado por sus opiniones (salvo delitos de opinión)—, económico —la sociedad económica es la de los individuos propietarios—, sociocultural —individualismo considerado como un liberalismo—.

La *minimización del lazo político* es a la vez causa y consecuencia de esta estructuración: consecuencia, pues acarrea, *en el plano político* una reducción de las posibilidades de un poder político que no se identifica aquí con la democracia —la política es un instrumento en la teoría liberal—; causa, pues esta estructuración minimalista del campo político resulta *en el plano teórico* de una impugnación del lazo político. "La institución política tiene como razón de ser el garantizar estos tres derechos",[10] pero más particularmente el primero: "sólo es legítima si cumple este fin". Esta regla está implícitamente sacada de la autonomía de la opinión frente al poder y de la existencia de derechos ligados al individuo. "La institución política (...) es neutra de por sí entre las opiniones; el poder legítimo carece de opinión; es neutro y agnóstico".[11] Por lo tanto, el poder deberá ser mínimo, pues así será potencialmente no opresor: tras emanciparse a la política de una determinación trascendente, hubiese sido inconcebible someterla a un nuevo poder. La autonomía de la opinión de los ciudadanos pasa al primer rango y el poder es una resultante necesariamente reducida; mientras que, en una configuración de garantía trascendente del poder, lo que priva es el poder y la opinión es tan sólo residual. Pero ¿cómo podía instituirse entonces el lazo político como independiente del poder —aun cuando lo posibilite—, pero no automáticamente posibilitado por la reunión de opiniones?

Al considerar el derecho de propiedad —y su corolario, la libertad

[9] P. Manent: *Les libéraux*, ob. cit., volumen 1, pág. 13.
[10] Idem, pág. 13.
[11] Idem, pág. 14.

económica—, nos percatamos también de que la política es reservada a la porción congrua por la realización de estos derechos. Una sociedad económica nace, distinta del Estado y de su sistema de organización, y se autonomiza. Sin embargo, esta cuestión de la autonomía de la esfera de los propietarios y de la esfera económica en general, no es tratada por todos los liberales de manera similar. Así, Adam Smith, en *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* emancipa a su liberalismo económico en relación con el liberalismo político de sus predecesores. Para Smith, como toda institución política es por naturaleza peligrosa, hay que repudiar no sólo la intervención del Estado en la economía sino también la reglamentación, que contraría la libertad natural de los actores económicos. Para Locke, en cambio, la esfera de la economía —la propiedad— tiene que ser protegida por el poder político, por el Estado. Como demuestra Pierre Manent, [12] para Locke, el mundo de los propietarios resulta instituido por la política, mientras que, para Smith, espontáneamente encuentra en sí mismo su regla. En Smith reaparece el fundamento teórico del *individualismo* inglés: la sociedad está compuesta de individuos, teóricamente iguales, y destinados a efectuar intercambios; de ahí el *lazo social no político* que une a los individuos. En términos contemporáneos, se puede afirmar que después de afirmarse en Locke un constructivismo político —así estuviese basado en un naturalismo— se retorna a un organicismo económico en Smith.

La gran esperanza de los liberales siempre fue —y sin duda sigue siéndolo— "dar consistencia al lazo social independientemente del mando" [13] y, demostrando que el lazo político no es constituyente, permitir que los individuos que constituyen la sociedad prosperen sin la ayuda de un proyecto político. La vocación de la sociedad de los propietarios libres no es solamente ser una sociedad mercantil, sino erigirse en modelo de una sociedad futura cuyos lazos intrasociales se verán fortalecidos; por otra parte, volvemos a encontrar esta teoría en el plano internacional: el comercio sería factor de paz. Después de una vuelta por Marx se nos aparece hoy con evidencia lo

[12] Idem, pág. 317.
[13] Idem, pág. 15

que esta esperanza tenía de utópica y de ilusoria en términos económicos, pero también sociales: ¿cómo no pasar por una teoría de la alienación para analizar la publicidad y sus efectos de disolución del espacio público? Pero se la debe comprender en lo que podía tener de revolucionaria, en la época de una sociedad cerrada como la del Antiguo Régimen.

Por último, *el nacimiento de una esfera del individuo, al tiempo de constituir la posibilidad de un espacio político de deliberación, lleva en sí la eliminación de la política de la determinación de un gran número de elecciones.* Históricamente, esta conquista de la autonomía del sujeto, de Spinoza a Kant pasando por Locke, era necesaria: sin ella no hubiese habido razón occidental. Las circunstancias presentes no son similares: ¿acaso la libertad del pensamiento no debe ser garantizada *en lo sucesivo* por la referencia colectiva y por la conciencia del carácter constituyente del vínculo político? La construcción de un humanismo que se nos promete sobre las ruinas de un individualismo ansiógeno, ¿no pasa primero por la expresión de una exigencia política? Intentaremos responder a este interrogante.

2 / El liberalismo, marco de referencia

El método liberal es de un alcance considerable, tanto para la política como para la economía. El liberalismo se define en relación con un horizonte perfecto y puro que no posee, en cuanto tal, ningún estatuto normativo, pero que permite medir a cada momento la distancia que separa a ese horizonte de la realidad. Si el pensamiento liberal es en cierto modo irrebasable, la razón es la siguiente: la intervención del Estado en la economía, la limitación de las libertades políticas y las obligaciones impuestas a los individuos no pueden ser legítimas *a priori*, pero se justifican en virtud de los desfasajes a que dan lugar las situaciones de extrema libertad. Precisamente porque pertenece al orden de la referencia, la doctrina liberal no podría ser, en estado puro, políticamente operativa. Los postulados esenciales del liberalismo no tienen por qué verificarse empíricamente.

Consideremos la idea de una mano invisible orientando el mercado: ¿cómo no percibir que la hipótesis misma es de orden metafísico,

incluso si no se *afirma* su existencia? La condición metodológica previa es ya dudosa: no se podría actuar "como si" ella existiera. Esta teoría conduce a una artimaña de la economía y la sociedad que, en el orden ético, corresponde a un racionalismo *a posteriori* justificador de las pasiones humanas. Semejante concepción, de carácter religioso —hacer la hipótesis de que Dios existe no es lo mismo que afirmar no necesitar de esta hipótesis— desemboca lógicamente en un rechazo del voluntarismo político,[14] ineficaz por esencia.

En segundo lugar, la referencia liberal al comportamiento del *homo œconómicus* significa una negación del humanismo abstracto de las Luces, fundado en la razón: el individuo de referencia liberal es quizá racional; es en todo caso amoral, ya que es asocial. No es ésta una razón para no forjar la hipótesis del comportamiento racional del consumidor: lo es en todo caso para no hacer de este individuo el modelo político para mañana, lo que además muchos liberales reconocen.

Por último, el liberalismo económico no lleva naturalmente en sí mismo una perspectiva de futuro. Su horizonte es la competencia inmediata y la sanción del mercado. La incertidumbre de la sociedad acerca de sus normas, resultado en parte de la contaminación del espíritu público por el modelo económico liberal, puede precipitarla en el azar total, sin que el individuo haya podido habituar su pensamiento a la contingencia del mundo y a la manera de forjarse en éste, a pesar de todo, un orden aceptable.

3 / Desviaciones del liberalismo

Si el liberalismo se ha vuelto *ideología*, superando la mera esfera económica y política, es decir, si se ha vuelto una doctrina tendente

[14] Véase sobre el punto J.-M. Besnier y J.-P. Thomas: *Chroniques des idées politiques d'aujourd hui*, París, PUF, 1987, especialmente páginas 102 y 103, donde se expone una crítica del liberalismo desde este ángulo. El límite que encuentra la tesis de los autores está en la hipótesis liberal —que no debe descartar aunque no presente un alcance universal— de que la libertad está más garantizada por el mercado que por el Estado y de que el primero es más factor de estabilidad que el segundo.

a explicarlo todo y a regentarlo todo sin verificación de sus criterios de validez, es por razones a la vez de fondo y coyunturales.

a - *Nacimiento de una ideología liberal.* Las razones coyunturales son, en particular:

• el vacío doctrinario ligado al hundimiento del marxismo en el orden intelectual y del keynesianismo en el orden económico; se hacía tentador considerar al liberalismo como el paradigma unificador de lo político, lo económico y lo social;
• su relativa novedad no tanto en los medios cultivados como en el gran público; observemos que en Francia, por ejemplo, no hubo nunca un gran partido liberal, y que antes de 1981 el debate tenía lugar entre tres tendencias de las que ninguna era específicamente liberal: la derecha tradicionalista o poujadista-proteccionista, los moderados intervencionistas, la izquierda socialista y comunista. Ahora bien, a partir del momento en que el liberalismo se convertía en una doctrina de combate político, reforzaba su carácter instrumental y simplificador.

En lo que respecta a las razones de fondo, se deben a tres factores:

• la propensión de todo corpus doctrinario a extenderse fuera de su campo original de aplicación, propensión más marcada aún en el caso del liberalismo a causa de la interpenetración extremadamente pronunciada entre los elementos políticos, económicos y sociales;
• la evolución de la sociedad en un período extenso hacia una menor cohesión, que hace del liberalismo una doctrina que aporta una legitimación a este estado de hecho: el liberalismo se concilia muy bien con el individualismo dominante;
• el carácter finalmente tranquilizador del liberalismo; éste, en su forma "gran público", redime la complejidad del mundo por una doctrina simple, al tiempo que promete el advenimiento de un orden mejor.

La desviación más notable del liberalismo tiene relación con su aplicación a la sociedad: se pronuncia contra el poder del Estado

sobre la vida social (educación, comunicación, cultura) y por la liberación de la sociedad.[15] Este liberalismo que podemos llamar *social* o *sociocultural* —concierne a la sociedad, pero no invita necesariamente a preocuparse más por los problemas sociales— nació de la extensión de conceptos económicos.

El proyecto de "sociedad liberal avanzada" de Valéry Giscard d'Estaing, emblemático de este liberalismo social, desemboca en un no proyecto para la sociedad. Para él, el Estado no tenía por qué tener un proyecto en la sociedad. El sueño de *Democracia francesa* correspondía a una sociedad emancipada de una idea de su devenir determinada por un gobierno. Había que matar definitivamente a la historia y a la Revolución Francesa. Si bien este proyecto no significaba nada en términos de política económica —la reglamentación de la economía y la intervención (política industrial, política monetaria) no habían sido cuestionadas—, algo había cambiado en la manera de hacer política en Francia y esto iba a persistir duraderamente, aun a pesar de los últimos sobresaltos sufridos por la concepción voluntarista de la política en 1981-1983. Esta ideología "blanda", criticada entonces por la izquierda, pasó a ser la ideología difusa de ésta y de la sociedad francesa casi en su globalidad.

b -*En busca de un liberalismo pragmático.* De los tres liberalismos, parece que sólo tiene actualidad el liberalismo social, cuyo carácter ideológico e impotente en términos de regulación social volveremos a señalar. En cambio, el liberalismo político ya no parece "de moda", salvo como arma en lo referente al extremismo —amenazas totalitaria, integrista, fascista—, puesto que en Occidente está realizado.[16] ¿Se puede defender un modelo político liberal no limitándose a identificar el liberalismo con la protección mínima de los derechos del hombre?[17] En cuanto al liberalismo económico, es ambiguo. Por

[15] Véase *infra*, capítulo segundo.

[16] Queda no obstante mucho por hacer; en Francia, por ejemplo, a veces habría que inspirarse más en el liberalismo político vigente en Estados Unidos y que traduce el espíritu mismo de la democracia norteamericana: papel del Congreso, amplio poder de investigación, sobre todo de las comisiones investigadoras. Más abajo nos extenderemos sobre lo que podría restituir actualidad y positividad al liberalismo político.

[17] Véase *infra*, capítulo tres.

un lado se lo acepta globalmente, no sobre todo como ideología sino como norma de gestión: hace falta más competencia y menos protección; hay que poner fin al crecimiento de las retenciones fiscales y sociales. Por otra parte, mientras que desideologizado puede ser eficaz, se compromete al apelar a inferencias ideológicas:

- si hay efectivamente que someter a los sectores arcaicos a la competencia, las condiciones de la unidad social deben ser preservadas;
- si hace falta menos reglamentación absurda y puntillista, esto no significa que se necesite menos Estado y sobre todo menos política;
- si hay que disminuir las retenciones obligatorias, será en nombre de imperativos de buena gestión y no porque nuevos impuestos cuestionarían automáticamente la libertad.

Esta "desaparición" del liberalismo político, esta omnipotencia del liberalismo sociocultural y la incertidumbre del liberalismo económico abren el espacio a un liberalismo de razón, que es un liberalismo pragmático, consagrado como "verdadero" liberalismo que podría burlarse del liberalismo. Pero este liberalismo pragmático encuentra considerables dificultades de traducción política. En Francia, el liberalismo es una novedad. En cambio, a pesar de un resurgimiento ideológico en el último decenio, este liberalismo pragmático se desarrolló más en Estados Unidos, en el Reino Unido, en la República Federal Alemana, países más dinámicos y precozmente industrializados. Francia siguió siendo largo tiempo profundamente rural, apegada en gran parte a lo que fue el espíritu de las leyes Méline y al proteccionismo. Fue advertencia del liberalismo económico por falta de modernismo, más que por análisis doctrinario. Esto explica que, aún en nuestros días, hasta un gobierno autocalificado de liberal no logre encarnar en la política la doctrina liberal de que hace gala. Políticamente de derecha, no llega en verdad a ser liberal debido a la composición sociológica de su electorado.

Si bien es significativo que se haya hablado de "revolución liberal" —lo que significa una ruptura con el conservadurismo proteccionista y rural—, los revolucionarios no fueron los que se esperaba. El "liberalismo de gobierno" no es revolucionario sino

conservador, no por esencia sino en razón de la historia política propia de este movimiento. Finalmente, el liberalismo francés se beneficiaría si fuese menos ideológico y más pragmático: no es la teoría liberal lo que hace avanzar a un país, sino la práctica.

El liberalismo está en busca de un nuevo aliento. Tras haber perdido su mensaje político, se desprendió de la intención de edificar un orden social y hasta de una idea del hombre libre. Sirviendo apenas para justificar nuestras fantasías y hasta nuestros privilegios, para legitimar nuestra impotencia o nuestra sinrazón, el liberalismo parece precipitar la alienación del individuo en una historia carente de sentido y en una sociedad sin principios. Su resistencia a la democracia, que ahora vamos a examinar, contenía una promesa de libertad; iba a culminar en la eliminación de esta libertad por retracción de la política. Así es de aguda la cuestión fundamental a la que hemos arribado: ¿cómo conciliar la libertad con la construcción del vínculo político?

B. *Liberalismo y democracia: ¿una reconciliación imposible?*

El liberalismo se alzó contra la tiranía democrática. Al menos en Francia, el liberalismo fue a la vez republicano y contrarrevolucionario. El título del libro que Madame de Staël escribió en 1799, *De las circunstancias actuales que pueden terminar la Revolución y de los principios que deben fundar la república de Francia*, señala lo que fue la triple preocupación de los liberales en la primera mitad del siglo XIX:[18] luchar contra una Revolución descrita como "recurrencia bárbara", combatir al Imperio, consecuencia y prolongación de la Revolución y, en tanto expresa cierta forma de soberanía popular, fundar la República, pues se trata de terminar la Revolución y no de borrarla.

El liberalismo francés está profundamente marcado por el choque entre el Imperio y la Revolución. Este traumatismo explica la desconfianza de los liberales franceses para con la política en general. Así, Benjamin Constant puede explicar que hay que desconfiar absoluta-

[18] Jean-Pierre Cot: "Actualité et ambiguïtés du libéralisme", *Commentaire*, nº 35, pág. 407, otoño, 1986.

mente de un poder cuyas pretensiones serían tanto mayores cuanto que "se entenderá que emana exclusivamente de la decisión de los hombres".[19]

Esta corriente contrarrevolucionaria y republicana, "fundada" por Constant y Madame de Staël, marcó a todos los liberales franceses, de Tocqueville a los ideólogos (Destutt de Tracy) o a los doctrinarios (Guizot, Royer-Collard).

Tocqueville fue el primero en oponer explícitamente democracia y liberalismo. Siendo un liberal pesimista, pues a su modo de ver la democracia a la que critica es fatal, su preocupación *política* lo conduce a afirmar que *es preciso* ser demócrata —y no discutir políticamente la democracia—, actuar dentro del marco democrático —y no retirarse de la vida política—, pues es responsabilidad de cada cual hacer la democracia tolerable.

Para todos los liberales de la primera mitad del siglo XIX, la idea que hay que combatir es la de soberanía popular. Contra ella desarrolla Constant la idea de Montesquieu de separación de poderes, sin dejar de cuestionar su carácter mecánico: no basta pensar que los poderes van a equilibrarse y a limitarse naturalmente; conviene poner un freno a cada poder. Ningún poder es absoluto, ni sobre todo legítimo, es decir que no debe haber ninguna verdadera *autoridad*, con excepción tal vez del poder judicial, que no es verdaderamente un poder.

Estas ideas fundadoras reaparecen a lo largo de todo el siglo XIX, y la crítica de la tiranía democrática desemboca en la del Estado "que representa solamente a la mayoría de la nación" y al que no hay que "suministrar medios para oprimir a la minoría"[20] y en la de la política, cuyo expansionismo natural sería atentatorio de las libertades. Esta concepción revela una creencia en el carácter instrumental del Estado, que los liberales comparten con los teóricos marxistas. Desemboca en una *incapacidad para edificar una teoría de la deliberación* en una época en que se abandona la concepción limitada de la soberanía sin

[19] Marcel Gauchet, Introducción a Benjamin Constant: *De la liberté chez les modernes*, París, Le livre de poche "pluriel", 1980, pág. 24.

[20] J.-S. Mill, citado por M. Flamant: *Le libéralisme*, París, PUF, col. "Que sais-je?", 1979, pág. 20.

entrar de lleno en la del sufragio universal. El espacio político liberal es un espacio reducido y borroso, histórica y sociológicamente limitado, trágicamente destinado a aparecer como un momento de transición y a no perdurar —lo que no es poco— sino como horizonte crítico de nuestra democracia.

La debilidad esencial de las teorías políticas liberales —excepto las de Tocqueville y J.S. Mill, quien en su ensayo *On liberty* expone una crítica de la opinión pública— se debe a que no han sido suficientemente sociológicas. Vieron en el Estado al opresor de la minoría y de la originalidad, sin analizar el peligro del conformismo producido por la sociedad misma.

Así pues, el liberalismo se consagró a la defensa de las libertades mediante crítica de la democracia; pero no pudo fundar un orden político duradero, pues no supo construir una doctrina de organización social.

1 / ¿Democracia contra libertades?

Hay que distinguir libertades de índole diferente:

• las libertades políticas o civiles, que suponen una emancipación del ciudadano con respecto al Estado, ya que el ejercicio de estas libertades va a constituir el poder político:

• la libertad de pensar o la libertad de opinión, que permite emancipar al individuo de la uniformidad del pensamiento masificado.

Afirmar la libertad política del ciudadano equivale a reconocerle una autonomía de juicio y acción que le permitirá contribuir a la fundación de un orden político e incluso participar en él directamente. Equivale también a atribuirle un poder *autónomo* con respecto al poder de la sociedad y, en las democracias contemporáneas, a crear una distancia entre el representante y el representado: el pueblo es a la vez la fuente de la política y la política misma, pero el poder político dispone de un margen de maniobra propio, al menos de una capacidad de influencia, y a menudo de un poder de orientación. De aquí salió la desconexión conceptual entre el pueblo y la política.

Este es el nudo de la contradicción interna del liberalismo, así como del pensamiento democrático moderno: por un lado, hay que luchar contra la tiranía *potencial* del poder democrático, que será mayor aún respecto de individuos singulares en la medida en que el representante pretenda tener asido más firmemente al representado considerado en conjunto; por el otro, hay que circunscribir un espacio de deliberación sin el cual el poder de Estado se torna oprimente para la sociedad. Nosotros nos hallamos sumidos aún en esta contradicción, y sólo podremos emerger cuando —como ya veremos— la sociedad haya logrado ser un poder deliberante verdadero, es decir, no legítimo *a priori*, y se haya dotado a sí misma de instituciones capaces de resistir al poder excesivo de la mayoría.

En el no haber podido escapar a esta contradicción radica el carácter trágico del pensamiento tocquevilleano, insusceptible de constituir un *espacio político* y sin embargo único capaz de redimir a la tiranía democrática. Volvamos a explicar aquí el silogismo esencial que funda el hecho de que, a diferencia de los regímenes despóticos, la "tiranía" democrática "deja el cuerpo y va derecho al alma".[21] Primera etapa del silogismo: cada individuo debe tener una idea del mundo que lo rodea, de lo contrario no puede existir. Ahora bien, "un hombre que pretendiera examinar todo por él mismo no podría conceder sino escaso tiempo y atención a cada cosa". De donde: "siempre, pase lo que pase, la autoridad tiene que estar en alguna parte del mundo intelectual y moral".[22] Segundo momento: en las sociedades democráticas "cada cual se encierra (...) estrechamente en sí mismo y pretende desde ahí juzgar al mundo",[23] lo que es consecuencia de la igualdad de condiciones. No puede reconocer explícitamente una autoridad exterior. Le ha venido la idea de que una autonomía de juicio —y de decisión— lo beneficiaría. De lo contrario, ¿cómo podría fundar en razón el régimen democrático, salvo considerándolo menos oprimente por un efecto "mecánico", más que por legitimidad? Conclusión del silogismo: como el individuo no puede concretamente juzgarlo todo él mismo, pero no por

[21] *La démocratie en Amérique*, citado por P. Manent: *Tocqueville et la nature de la démocratie*, París, Julliard, 1982, pág. 63.
[22] Idem, pág. 63.
[23] Idem, pág. 64.

ello puede reconocer una autoridad, va a encomendarse a la autoridad menos personalizada y más espontánea en su espíritu, esto es, a la opinión. "A medida que los ciudadanos se igualan más (...), la disposición a creer en la masa aumenta."[24] Tocqueville insiste también en las dramáticas consecuencias de la "tiranía" democrática para la libertad del espíritu: "La Inquisición nunca pudo impedir que circularan por España libros contrarios a la religión de la mayoría. El imperio de la mayoría ha hecho más en los Estados Unidos: quitó hasta la idea de publicarlos".[25] La pasividad de la creencia prevalece para siempre sobre la actividad de deliberación.

El liberalismo tocquevilleano no puede tener otra perspectiva que restaurar o al menos conservar en Francia las instituciones intermedias, previniendo a la sociedad contra la "locura" democrática. Pero no se ilusiona con esta posibilidad. Ahora bien, ¿es realmente posible crearle otros contrapesos inherentes a la sociedad? Hemos visto que aún no se había aportado ninguna solución a este problema.

Tocqueville es plenamente consciente de la impotencia relativa de una sociedad liberal. Lo trágico es que no ve solución para esta retirada progresiva del hombre de la vida común con sus semejantes. La desaparición de la autoridad —simbolizada para Tocqueville por la religión— tiene un efecto de indiferencia creciente de los hombres frente a los problemas de interés común y de negativa al cuestionamiento. "Cada cual se habitúa a no tener más que nociones confusas y cambiantes sobre las materias que más interesan a sus semejantes y a él mismo; se defienden mal las opiniones o se las abandona y, en la desesperación de no poder resolver uno solo los más grandes problemas que el destino humano presenta, nos reducimos cobardemente a no pensar en ellos. Semejante estado (...) prepara a los ciudadanos para la servidumbre".[26] En Tocqueville la política aparece siempre en vano, como imposibilidad *de hecho*. En Tocqueville, en cierto modo la imbecilidad intelectual de los siglos democráticos fue la verdadera génesis de la despolitización. La sociología puede aquí más que su voluntarismo político.

[24] Idem, pág. 65.
[25] Idem, pág. 68.
[26] Idem, pág. 122.

2 / El atolladero sociológico del liberalismo

Es significativo que el liberalismo no haya traído aparejada ninguna formulación positiva de los derechos del hombre. Así, en la *Declaración* de 1789, la libertad es definida negativamente: "La libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a otro" (artículo 4). Esta definición negativa resulta de una separación, que destacan Luc Ferry y Alain Renaut, entre los derechos-libertades, que autorizan, y los derechos-créditos, que suponen una organización encargada de concretar la efectividad de esos derechos.[27] Esta distinción se explicitó por vez primera en el discurso que Tocqueville pronunció ante la Asamblea Constituyente el 12 de setiembre de 1848. El Estado debía garantizar los derechos-libertades y el ciudadano no podía reivindicar derechos-créditos. "El fin de la política, no es realizar en la sociedad, y por la acción del Estado, la felicidad de los hombres", sino "garantizar a los individuos las *libertades* de perseguir como ellos lo entienden lo que consideran como felicidad." Los "derechos-libertades" son "el *telos* único de la acción del poder político" y el "límite de esta acción".[28]

Los autores nombrados ponen al descubierto la incapacidad del liberalismo para pensar la exigencia de justicia social —y por lo tanto de organización social— y el hecho de que reenvía el tratamiento de la miseria a soluciones exteriores al mercado y a la vez "no políticas".[29] Aquí tenemos la crítica más seria que se haya dirigido al liberalismo: el liberalismo desemboca en una economía y hasta en una política sin coacciones. La política es difícil porque obedece a varias determinaciones; debe conciliar las preocupaciones públicas con los deseos privados, las coacciones de la eficacia con las de la justicia; pero esto es también lo que le da un sentido y funda su necesidad.

Esta concepción trunca de la sociedad y del individuo constituye el límite esencial del pensamiento liberal. La contradicción se en-

[27] *Philosophie politique 3, des droits de l'homme à l'idée républicaine*, París, PUF, 1985, especialmente págs. 26 y sigs. y *passim*.

[28] Idem, pág. 134.

[29] Idem, pág. 149.

cuentra expresada en la teoría de Jeremy Bentham, quien no es reconocido en Francia como liberal. Para él, como el individuo es un ser de necesidades y no sólo un sujeto de derechos es preciso considerar como expresión de la libertad humana el bienestar tanto como el bien. Su utilitarismo funda de este modo una "teoría de las funciones no económicas del Estado".[30] ¿En nombre de qué limitar la realización *concreta* por el Estado de la libertad tal como el individuo la anhela?

Aquí esta la contradicción del liberalismo: éste descansa sobre una concepción del individuo libre; su fin es promover la libertad del individuo y defenderla contra las agresiones eventuales del Estado o de la opinión. Pero el individuo puede hacer uso de su libertad en un sentido que en realidad conduzca al incremento de su servidumbre. Es fácil, en el orden intelectual, pasar de los derechos fundamentales y políticos —comunicación de las ideas, seguridad, derecho a la deliberación política— a los derechos en cierto modo posmodernos que son el derecho al consumo y el derecho a la libre disposición de sí mismo.[31] Ahora bien, estos derechos son potencialmente antonómicos con respecto a la libertad de pensar. El liberalismo descuida también la circunstancia de que el orden económico cuyo advenimiento él posibilitó, desembocó en la existencia de estos derechos posmodernos. Sobre todo, la teoría liberal no tiene en cuenta la existencia de un individuo "impuro", y por lo tanto no comprende la necesidad de una teoría de la alienación, definida como aquello que aleja al hombre de la sociedad política.

Señalemos asimismo otra dificultad del liberalismo que, en la línea de Tocqueville —pero las condiciones históricas han cambiado—, promovió no sólo la autonomía de los individuos sino también la de las colectividades locales y los cuerpos intermedios. No es posible salvar el riesgo de que los contrapoderes hagan menos transparente el mercado y menos libre al individuo; como si el intervencionismo de las colectividades locales o de *lobbies* organizados fuera menos atentatorio de las libertades que el intervencionismo estatal.

[30] J.-P. Cot, *loc. cit.*, pág. 406.
[31] Véase capítulo 3, pág. 97.

Para contribuir a la organización del orden social, el liberalismo nos ofrece ciertos principios y nos sugiere contrafuertes. Sin libertad no puede haber progreso de las ciencias y las artes ni modernización económica, que pasan por la libertad del espíritu. Pero la teoría liberal resulta insuficiente, aunque sólo fuese porque la forma liberal de gobierno, necesaria, es neutra en cuanto a la realización del fin esencial de toda sociedad política: asegurar una libertad concreta —es decir, basada en el uso del pensamiento— al hombre individuo, y darle el gusto de utilizar esa libertad de comunicación sin la cual no hay lazo social ni político. Así pues, debemos aplicarnos a una nueva fundación de la libertad.

C. *El liberalismo: del fin de la política a su advenimiento*

Es paradójico que la teoría liberal haya desembocado en una teoría del fin de la política: en efecto, el liberalismo nació como movimiento de emancipación política contra el influjo de la religión o el poder absoluto que, una y otro, reducían el espacio de deliberación. Hemos mencionado la impotencia política del liberalismo. Ahora es preciso comprender de qué modo pudo conducir a una reivindicación del fin de la política —y por lo tanto de la deliberación política— como condición de la sociedad moderna.

Estamos condenados a no entender nada en este movimiento si nos negamos a encuadrar al liberalismo dentro de una perspectiva histórica. Esta inscripción no es la única capaz de permitirnos captar los rasgos universalistas del liberalismo que debe permitirnos concebir la historia del liberalismo como connotada por el inacabamiento. Su nacimiento entraña una promesa de humanidad cuyo despliegue político es preciso favorecer.

1 / El liberalismo contra la política: un esquema de interpretación histórica

La evolución de las relaciones entre la doctrina liberal y la política puede resumirse esquemáticamente en cuatro etapas. El hilo conductor es siempre la condena del poder, pero la forma adoptada por esta condena depende de la forma del poder en cada etapa.

• El liberalismo o el preliberalismo (Spinoza, John Milton, John Locke, Kant) fue un *liberalismo de emancipación política*. En ese momento, defender el individuo y su libertad de pensamiento contra el dogma religioso y la arbitrariedad real, pero también crear un lazo social más sólido, exigían la instalación de un vínculo político; ya que antes, por así decirlo, el espacio político no existía. Por añadidura, la creación de semejante orden político era la condición de la libertad, tanto de conciencia como de empresa. En síntesis, de la política dependía la garantía de los derechos individuales y asimismo la posibilidad de estructurar libremente a la sociedad a través del "comercio", modelo de la relación social.

• La política democrática reveló después su pretensión absolutista, y el liberalismo se convirtió en un *movimiento de limitación de la política*; dejando atrás las teorías de Montesquieu sobre el equilibrio de poderes y las de Madison sobre la limitación del poder por el poder, se propuso limitar el poder propiamente político por la sociedad misma (Madame de Staël, B. Constant), es decir, en primer análisis, *por otra cosa y no el poder*; de ahí la disociación entre el poder y el cuerpo social. La inexistencia del concepto de deliberación impedía tomar conciencia de la positividad de la democracia, que condena la errónea identificación de lo político con cualquier poder, pero a ello se añadía una disyunción entre el pueblo y la política que iba a impedir el nacimiento de una teoría de la deliberación, resolutoria de la aporía liberal y de la alienación democrática.

• Al evidenciarse los riesgos de una dictadura de la opinión y de una disolución del cuerpo político en el unanimismo y la indiferencia (Tocqueville, J.S. Mill, y aun Guizot), el liberalismo pasaba a ser un método para *estructurar el campo político no sobre la base del sufragio universal* —puesto que sociedad y poder estaban separados—, *sino merced a cuerpos intermedios*. Claro está que los liberales de esta escuela no se hacían ilusiones sobre la eficacia del remedio: ya no creían ni en la política —limitada en su eficacia— ni en la sociedad, alienada y liberticida.

• En el siglo XX, el totalitarismo se convirtió en el peligro mayor y el liberalismo se inscribió en este horizonte; ahora la tiranía de la opinión de los siglos democráticos se encarnaba en un aparato policíaco. De manera atenuada, la crítica burocrática se adhirió a la con-

cepción misma: *la política*, que por naturaleza tiende que acaparar las ideas de la mayoría e imponerlas al cuerpo social, *era a la vez perversa y virtualmente totalitaria e ineficaz*, debido a su incapacidad para aprehender la diversidad del viviente. Este último estadio es el del fin del liberalismo, que abandona el ámbito político o, para ser más exactos, renuncia a la pretensión de establecer un orden político, para dejar lugar a otros tipos de regulación: jurídica, social, económica.

El individualismo hedonista es la culminación-negación del liberalismo: de su cuestionamiento depende el futuro político del liberalismo. Nacido con el auspicio de la razón humana y del universalismo de la libertad, el liberalismo reclama un proyecto para el hombre susceptible de relegitimar continuamente la empresa liberal. Cualquier ambición verdaderamente política debe erigirse sobre una conciencia reafirmada de lo que esa libertad significa; su condición es la ruptura con un individualismo que acaba en la indiferenciación y en la descalificación del hombre. La democracia no es un régimen mediocre si es políticamente plena y entera, es decir, si está conducida por la libertad concreta del hombre.

2 / Superar el fin del liberalismo

La necesidad que tiene el liberalismo de dar muerte a la política lo conduce a una aporía, y sus diversos componentes aparecen reunificados en su negatividad. El liberalismo político funciona como instancia de legitimación del liberalismo económico, mientras que se inscribe en el "proyecto" del liberalismo social y cultural, aun cuando la historia los haya separado durante largo tiempo.

Tomemos la primera proposición del liberalismo político: es preciso que el hombre sea libre; mediante su libertad, podrá afirmar una responsabilidad que ninguna otra entidad (Estado, sociedad) puede asumir en su lugar. Combatir el hegemonismo político significaría consolidar la libertad del hombre. En lo sucesivo, esta proposición coincide, en el plano del deber ser, con la hipótesis fundamental del liberalismo económico de un individuo libre, racional y

responsable, pues la irracionalidad y por lo tanto la mala utilización de los recursos productivos, provienen necesariamente de una parasitación de la acción libre de los actores individuales. Por añadidura, actualmente se considera casi siempre como un valor la "autonomía" del individuo, aun si la racionalidad no es su consecuencia necesaria.

En el plano de la organización política, esta reivindicación de la libertad del individuo se traduce en una política mínima cuya función esencial es velar por el respeto a las condiciones de realización de la libertad. El establecimiento de un orden político no debe confundirse con la institución de un orden social y menos aún de lo que podríamos llamar un orden individual. En el liberalismo económico y en el liberalismo sociocultural, esta exigencia aparece igualmente. Por lo demás, de la teoría del mercado proviene la idea de que el campo político y social se organiza a través de negociaciones.

Esta bien organizada concepción de la política origina más problemas de los que resuelve. Si como afirma el liberalismo contemporáneo, es preciso rehabilitar a la sociedad y al individuo contra un Estado que ejercería una forma de tiranía política, esta operación no suprime la oposición entre la sociedad y el individuo y no permite construir una sociedad unida y un individuo libre.

Los tres liberalismos se reconcilian en la impotencia: el liberalismo político, que aseguró la existencia de un orden político, no logra sacar al país de la crisis de la política, es decir, reconciliar la libertad del hombre con el orden político. El liberalismo económico, que como se entendió finalmente era en gran parte de buen sentido, no es susceptible de responder a las cuestiones más apremiantes de la economía. El liberalismo sociocultural emancipó al individuo de la tradición y del deber social, pero forjó una oposición inexpugnable entre el individuo *liberado* y el hombre *libre*, aquel cuyo retrato habían trazado los liberales políticos.

Este movimiento que culmina en la impotencia del liberalismo, esta desconstrucción metódica, pero sin duda involuntaria, de la política, la sociedad y el hombre, nos eran necesarios para que no resultase atentatorio de las libertades cualquier proyecto positivo referido a la política, la sociedad y el hombre. Era menester que se abriese un espacio para un proyecto no cargado de sospechas.

Sea como fuere, nuestro universo es de aquí en más el siguiente:

la desnudez del horizonte referencial. Tras haber recorrido todo este camino, el liberalismo podrá renacer si sabe invitarnos a redescubrir lo que constituyó el sentido primero del intento liberal: la construcción de una humanidad racional y unida. Esta es toda la clave de la construcción de una sociedad no desestructurada, sino política, única sociedad que incita al hombre a pensar.

Capítulo 2

ESTADO Y SOCIEDAD CIVIL: ¿COMO RESOLVER LA CONTRADICCION?

Nacido en el campo filosófico, el término sociedad civil entró después en el lenguaje político. Opuesto por la gran prensa al de sociedad política y capturado así en una acepción sociológica estrecha — los miembros de la sociedad civil—, remite en realidad a una concepción precisa de la política y de la sociedad, rara vez explicitada.

Ciertos teóricos del liberalismo fueron apropiados por los propagandistas de la segunda izquierda para hacer de la autonomización, y hasta de la liberación de la sociedad civil con respecto al Estado, uno de sus temas esenciales de combate. P. Rosanvallon lo reconocía ya en 1976: "La propuesta autogestionaria consuena con el proyecto liberal de limitación del poder estatal y de un poder propio de la sociedad civil".[1] A la derecha, el liberalismo social y cultural, prolongación del liberalismo económico, quedaba contrapuesto a un conservadurismo más dirigista. A la izquierda, herencia desviada del izquierdismo, la sociedad civil se convertía en el caballo de Troya de la lucha no sólo contra el totalitarismo marxista y la idea de un cambio social por arriba, sino también contra cierto rigorismo mal

[1]En *L' âge de l'autogestion*, citado en *Le Débat*, setiembre de 1983, pág. 78.

encuadrado con el espíritu del tiempo. Se entraba así en un mundo tripolar —Estado, esfera económica, sociedad civil—, donde la última era la única en la que podrían existir "relaciones libres entre individuos".[2] De aquí a afirmar que no hay otra sociedad libre que la civil —es decir, para la opinión común, no política— no hay más que un paso y este paso lo han dado algunos, explícita o implícitamente.

El verdadero debate no consiste en preguntarse si hacen falta o no, en el interior de la sociedad, grupos de ciudadanos diferenciados de los cuerpos intermedios y capaces de tomar a su cargo acciones de interés común —cooperación, acción cultural o educativa, animación de la vida comunal, etc.— y hasta acciones de desarrollo económico. El movimiento así llamado de la sociedad civil, que tiende hacia el voluntariado y se opone por tanto al individualismo narcisista, tiene que ser estimulado. Pero una contradicción interna, cuando no una malformación de nacimiento, hizo que la valorización de la sociedad civil tuviera lugar no sólo contra la omnipotencia de un Estado que separó al ciudadano de un proyecto colectivo, sino también en favor de un individualismo despreocupado de la comunidad, a punto tal que, en vez de promoverse el reforzamiento del lazo social, se lo contrarió. ¿Sociedad civil? De acuerdo. Pero, ¿a dónde ha ido a parar la sociedad? El Estado se liberó de su compromiso pero esto no se tradujo ni en una renovación de la política como arte de la liberación, ni en un robustecimiento de los centros activos y originales de la sociedad.

A - *Fuentes históricas de la distinción*

Es reciente la idea de una separación entre el Estado y la sociedad civil. En la ciudad griega o romana, casi no habría tenido sentido una distinción semejante. No se la concibe más en Rousseau ni en los revolucionarios franceses, cuya primera preocupación era precisamente la unidad del cuerpo político[3] y, en consecuencia, la lucha contra los cuerpos intermedios y las "sociedades parciales".[4] Rous-

[2] *Le Débat*, setiembre de 1983, pág. 70.

[3] Blandine Barret-Kriegel: *Les chemins de l'Etat*, París, Calmann-Lévy, 1986, pág. 304.

[4] Rousseau: *Le Contrat social*, libro II, capítulo III, París, Garnier-Flammarion, 1966, pág. 67.

seau escribió bellas páginas sobre la decadencia de una ciudad en la que los ciudadanos pueden desarrollar sus asuntos privados en detrimento de los asuntos públicos.[5] Ciertamente, se llegó a afirmar que faltaba en Rousseau un pensamiento de los derechos civiles individuales.[6] La oposición tiene escasa pertinencia: sin embargo, ¿la inquietud por los asuntos públicos no presupone acaso una libertad de conciencia sin la cual jamás tendremos fuerza para ir hacia el prójimo? Desde Spinoza sabemos que la suprema libertad del hombre, que no es otra cosa que el reconocimiento de sus determinaciones, se cultiva en comunidad, figura política de esa relación humana por excelencia que es la amistad. Ahora bien, la distinción entre el Estado y la sociedad civil iba a culminar en la negación del carácter político del lazo social, y la reivindicación de una separación condujo a una crítica del Estado y sucesivamente de la política.

1 / El principio de separación

El origen de la separación se remonta sin duda a Locke, quien, planteando primero una distinción entre el propietario y el ciudadano, sella la separación entre una esfera privada, primera, y una esfera política, segunda, cuya función no podrá ser sino la conservación de la primera.[7] El hombre es propietario antes de ser ciudadano, propietario ante todo de su vida y de su libertad. Así aparece la idea de derechos civiles individuales, fundamento —como hemos visto— de la teoría política liberal.

Con Benjamin Constant aparece la reivindicación de la separación entre el Estado y la sociedad civil. Esta exigencia se alimenta en la crítica de la concepción rousseauísta de la soberanía popular y está

[5] Véase en particular *Le Contrat social*, libro III, capítulo XV, pág. 134.

[6] B. Barret-Kriegel, ob. cit., pág. 307. Pero —contradicción esencial del rosseauísmo—, Rousseau concibe la libertad del hombre como autonomía y soledad, y la asigna a una naturaleza anterior al estado social. El contrato social se instituye sobre el fondo de la ficción de una ausencia de sociedad y de un hombre no sociable. Nacería la mejor voluntad general si "los ciudadanos no tuvieran ninguna comunicación entre sí" (*Du contrat social*, II, 3, pág. 67).

[7] Seguimos aquí a Pierre Manent, *Les libéraux*, ob. cit., tomo I, pág. 150.

guiada concretamente por el doloroso recuerdo del Terror, período en el que se ofrecía "al pueblo en masa el holocausto del pueblo en detalle".[8] De ahí la urgencia de fundar esta distinción: "Hay una parte de la existencia humana que, por necesidad, permanece individual e independiente y que está, por derecho, fuera de toda competencia social. La soberanía sólo existe de manera limitada y relativa. La jurisdicción de esta soberanía individual se detiene en el punto en que comienza la independencia".[9] Su conclusión tenía que ser radical: Benjamin Constant defendía la "libertad en todo, en materia de definición y de organización de los poderes, en materia de opinión, de creencias, de luces". La afirmación de derechos-libertades opuestos a los derechos-créditos presuponía igualmente la limitación de un Estado cuya naturaleza era juzgada expansionista.

Tercer momento de la reivindicación de una separación: la crítica del totalitarismo, algunas de cuyas deducciones ponen de manifiesto los sofismas y la confusión de una parte de la doctrina política contemporánea. El totalitarismo, analizado —con excesiva ligereza— como hipertrofia de un poder de Estado que absorbería a la sociedad civil, estaría marcado por la pretensión de la *política* a definir un proyecto para la sociedad.[10] Se aplica al totalitarismo la crítica clásica que denuncia a un Estado teñido por el carácter artificial de su nacimiento. A un Estado creado de arriba abajo habría que oponerle una sociedad "natural", no modificable por decreto. En la percepción habitual del Estado totalitario, el Estado sigue siendo el Estado hobbesiano: los hombres, para protegerse, deciden enajenar su libertad y se obligan entre ellos para entregar el poder a un Estado que no es parte en el contrato. Paradójicamente, el derecho a la seguridad, origen del contrato en Hobbes y de la existencia del Estado en la teoría política clásica, pasó a ser luego el fundamento de

[8] B. Constant citado por M. Gauchet, ob. cit., en la introducción de *La liberté chez les modernes*, pág. 68.

[9] Ob. cit., pág. 68.

[10] En el cuarto capítulo de este volumen señalaremos que es inapropiado hablar de *política* totalitaria, o incluso de una autonomía del Estado totalitario. Además, en un régimen totalitario, el representado no es el ciudadano abstracto sino el hombre de cierta determinada raza (nazismo) o de cierta determinada clase (stalinismo).

la pretensión de emancipación de la sociedad civil respecto de un Estado propenso a abusar de sus poderes. La seguridad del ciudadano, que se había entendido como muralla contra el poder privado de los príncipes, se erigió en dique contra un Estado moderno virtualmente totalitario.

Esta crítica del totalitarismo tiene que ser redefinida: sólo en primera instancia debe entenderse que el fenómeno totalitario *es* la absorción de la sociedad civil por el Estado; se lo debe analizar sobre todo como *resultante* de una distinción progresivamente establecida entre la sociedad civil y el Estado. Como sostiene Pierre Manent,[11] esta distinción va acompañada por la creación de un nuevo lazo, el *lazo representativo*, que va a crear la "posibilidad de la agresión totalitaria". Este movimiento iba a sellar el desenvolvimiento de nuestra historia, cuyo último avatar fue la separación actual entre nuestro Estado y nuestra sociedad civil. Citemos a P. Manent un poco más extensamente: "La sociedad civil que conocemos y el Estado representativo se entrepertenecen. Intelectualmente, fueron concebidos juntos uno con relación al otro. Marx lo dice muy bien: '*La constitución del Estado político* y la disolución de la sociedad civil en *individuos* independientes (...) se consuman en *un solo y mismo acto*' (Question juive, Aubier, ed. Bilingue, 1971, pág. 119). Como sabemos históricamente, el poder del Estado fue el creador de nuestra sociedad civil, destruyendo los poderes intrasociales que había conocido el antiguo régimen. El principio generador de nuestra sociedad civil y del Estado que le corresponde es que ningún poder tiene derecho a ser ejercido en el interior de la sociedad civil, puesto que todo poder legítimo es representativo y el lugar de la representación es el Estado central". Como dice en otra parte Pierre Manent: "Hay cada vez menos instituciones no estatales que nos gobiernan (...). De manera que cada vez más somos exclusivamente gobernados por un Estado que nos gobierna cada vez menos".[12] La disolución de los lazos civiles y la unicidad de la representación a nivel del Estado serían concomitantes.

[11] P. Manent: "Le totalitarisme et le problème de la représentation politique", *Commentaire*, 1984.

[12] *Le Figaro*, 16 de febrero de 1987.

Estas citas dan lugar a tres interrogantes fundamentales. Primeramente, si la sociedad civil no se compone más que de individuos y si no dispone de ningún poder estructurante para organizar las relaciones entre los individuos, ¿no se encuentra aquí el germen de un totalitarismo estatal o social? En segundo lugar, si hay quiebra o al menos disolución del control social, ¿cuál será la condición para hallar una regulación distinta de las múltiples partes de una sociedad? ¿Será o no ésta de naturaleza política? En tercer lugar, si la crítica del poder representativo, como del poder no representativo, desemboca en una crítica global del poder, ¿mediante qué proceso podrá cumplirse una relegitimación del poder? ¿Y de qué poder?

La perduración de estos interrogantes explica la ausencia de resolución al dilema político actual: confusión entre Estado y poder político, desenganche de la gestión de los asuntos públicos por la sociedad, oposición facticia mantenida entre las instituciones sociales y los órganos políticos. Lo que demuestra aquí *a contrario* la crítica de la separación entre Estado y sociedad civil, *separación concomitante a la disolución de la sociedad misma* sobre el fondo de un totalitarismo virtual, es que no hay otra vía de salida que la de una reestructuración simultánea de un espacio político y social por la resurgencia de una deliberación que configure su instancia unificadora. No se trata de oponer los poderes intrasociales al poder de Estado: la deliberación debe tener lugar en los múltiples niveles de una sociedad. Todos deben concurrir a la creación de un espacio público a la vez denso y unido.

2 / De la separación a la crítica

La prevención del peligro totalitario pasaría no solamente por la reivindicación de una separación entre la esfera política y la esfera privada —separación cuya ambigüedad hemos señalado—, sino también por la crítica del Estado moderno y del lazo, calificado de político, que lo constituye.

a - *Ambigüedades de la crítica del Estado*. Este ataque contra el Estado no se reduce a una lucha contra los excesos de la burocracia y contra la opacidad de la máquina estatal. Significa que una instancia colec-

tiva no podría responder de la voluntad de los individuos, pero sobre todo que, como la mayoría de las elecciones no son colectivas, no podrían involucrar a la sociedad en su conjunto. No es sólo la posibilidad de una representación lo que se discute, sino la de una deliberación colectiva, independientemente de la índole del lazo representativo.

El lugar del Estado se hace desde entonces incómodo de definir, ya que se lo excluye progresivamente del propio campo político. El Estado, en cuanto órgano de *decisión* política, no dispondría de autonomía ni en relación con el conjunto de los individuos como conjunto, ni incluso en relación con cada individuo en particular: debe ser representativo. Al mismo tiempo sería peligrosa una relación de dependencia con respecto a la colectividad: la representación estatal de un conjunto homogéneo es totalitaria y destruye el lazo social. El Estado sin política está condenado a desaparecer por ilegítimo, o bien a perdurar pero curiosamente, despojado de sus atributos políticos.

La teoría del Estado mínimo constituye una salida a este dilema por lo bajo: reducido, el Estado no puede estar *en desacuerdo* con los ciudadanos; si ya no los representa, tampoco los administra. Se convierte en la cosa de los ciudadanos, pero a tal punto instrumental que se vacía de su contenido político, es decir, organizador. La teoría de menos Estado es ante todo, de hecho, una *teoría de deslegitimación de la política*, al menos tal como se la practica en las democracias representativas, siempre y cuando sea posible concebir otra. La condena del Estado resulta de una voluntad de instaurar una coherencia entre la ausencia de reconocimiento de una norma colectiva y de una comunidad en el seno de la sociedad, y la estructura institucional y política. Un viraje histórico singular hace posible la arbitrariedad potencialmente totalitaria de una sociedad desarticulada que él tendía a evitar.

b - *De la crítica del Estado a la crítica de la política.* La crítica de la política es el resultado de teorías que procuran instaurar una legitimidad de la sociedad civil, totalmente separada del Estado y entendida como no política. Si la crítica del Estado, cuyas inducciones o culminación podremos constatar, no debería ser por ello descuidada

o sospechada de total irresponsabilidad, hay que saber qué es lo que se condena exactamente. La crítica del Estado en nombre de la sociedad civil es una crítica frágil, pues la instancia crítica se suicida en el momento mismo de desplegarse: al criticar el Estado, lo que ella asesina es la política, política sin la cual no hay lazo social alguno. Es permanente la desviación de la crítica del Estado a la de la política.

Primer elemento de crítica: la emancipación de la sociedad civil con relación al Estado corresponde a la etapa de destrucción del Antiguo Régimen. Cuando se teje un lazo de naturaleza política —y con ello emancipado— entre los ciudadanos, no se lo crea reestructurando a la sociedad —ya que el movimiento se inscribe en contra de la antigua configuración de la sociedad—, sino garantizándole un espacio de libertad que es, por decirlo así, un terreno baldío. Siguiendo a Marx, el movimiento puede ser descrito de la manera siguiente. Esos elementos de la sociedad que son sobre todo la propiedad, la familia y la religión, quedan desterrados de la esfera política. La sociedad del Antiguo Régimen era una sociedad de cuerpos. Estos pasan ahora a la esfera privada. La religión ya no se asimila a un poder sobre las conciencias sino que se convierte en una forma de libre expresión de la conciencia individual garantizada por la ley. En la esfera económica, se pone fin a las corporaciones: ley Le Chapelier y decreto de Allarde. De este modo, todo individuo puede ejercer una actividad industrial o comercial. En el orden surgido de la Revolución, contra la amenaza real de un Estado acaparador del lazo público, iba a ser criticada *toda pretensión política* de restablecer un lazo abarcador de las instancias civiles, asimilada *ipso facto* a una regresión.

Segundo elemento de crítica cuyo resultado es un rechazo absoluto de la política: el de los anarquistas. El arquetipo es Max Stirner,[13] para quien la cosa pública no existe. Se trata de la posición extrema por excelencia, y no es posible ningún compromiso *político* con quienquiera que la defienda.

Tercer elemento de crítica: habría que rechazar el concepto de regulación global y por lo tanto de proyecto, y afirmar la necesidad de una sociedad despolitizada.[14] De manera más sutil, Philippe

[13] Simone Goyard-Fabre: *Philosophie politique*, París, PUF, 1986, pág. 421.

[14] De Crozier a Touraine, y con variantes, la sociología contemporánea, tanto de izquierda como de derecha, se hace eco de estas tesis.

Bénéton, en *Le fléau du bien*, no critica la política en cuanto tal sino en cuanto *instrumento* de realización de ciertos fines materiales de la sociedad. De pretenderse maximalista, la política se envilecería en su esencia. La política no debería tener otra función que permitir la libre determinación de estos fines materiales por los ciudadanos. Este aserto priva a la política de su poder organizador, como si fuera posible separar, fuera de esta elección libre de los ciudadanos, la determinación de los fines y su puesta en práctica. Ciertamente, admitir que la política debe decidir la organización de la sociedad, sus reglas de funcionamiento y sus fines esenciales, no significa que el Estado deba realizarlo todo por sí mismo. Pero, al confundir política y Estado, nos condenamos a hacer no democrática a la primera e impotente al segundo.

Cuarto elemento de crítica: el de los movimientos marxistas que denuncian la "mixtificación política para volverse hacia la acción revolucionaria que deberá librar el proletariado".[15] Apuntemos que las variantes que determinan la relación de la izquierda con la política abarcan todo el espectro que va del socialismo moderado al marxismo doctrinario.

Para la izquierda socialista, la política es una esperanza: esta izquierda hasta se define con relación a la derecha por su apego a la vida política; por su división entre una izquierda y una derecha. La política es un acto voluntario: parte de la expresión de una voluntad social enunciada por el conjunto de la sociedad, artificialmente dividida, y no puede sustituirse a esta voluntad pues ella misma lo es. Al hombre político le tocará hacer nacer esa voluntad.

El marxismo, en cambio, impugna el juego político tradicional pero también a la sociedad política que, al estar dividida por la economía, no podría ser unida realmente por la política. El proyecto comunista no es, estrictamente hablando, político, pues no es político un proyecto que concierne a la sociedad pero que es ajeno al modo democrático de determinación. Desde una perspectiva leninista, el proyecto está definido ya por la histoira —instancia no política cuando se la despoja de toda contingencia—; y al pueblo le corres-

[15] S. Goyard-Fabre, ob. cit., pág. 437.

ponde, tomando conciencia de ello, ajustarse a él. Esta perspectiva es totalitaria no sólo porque los hombres deben ajustarse a una ley escrita desde toda la eternidad, sino también porque una concepción semejante del mundo puede perfectamente *prescindir de la existencia del hombre*,[16] ya que la sociedad de hombres le es superflua. ¿Qué es, en efecto, una sociedad? Un espacio de comunicación y debate. En una sociedad guiada por esperanzas milenaristas, la comunicación resulta totalmente inútil y los hombres pueden conformarse con que se los ponga unos al lado de otros, negándoseles su naturaleza de hombres. Si a la izquierda hay tradicionalmente —distinción esencial con respecto al liberalismo en su forma actual— formación de un proyecto, éste pasa o no pasa por la deliberación política.

Si existía originalmente un estrecho vínculo entre la crítica de la política reducida a un poder exterior a la voluntad social y la salvaguardia de la sociedad civil, las reiteradas acusaciones contra la política en los siglos democráticos conducen a enjuiciar a la sociedad misma como organización.

3 / ¿La sociedad civil puede ser no política?

El término sociedad civil es significativo de una malversación de herencia. El concepto de sociedad civil es una "herencia romana", concepto que "Vitoria, como Cicerón, opone a la sociedad general del género humano (*societas generis humani*)".[17] Se trata, pues, de una sociedad necesariamente organizada, dirigida por un órgano político y provista de una voluntad política. Es todo lo contrario de la sociedad indiferenciada que algunos pretenden encontrar en ella.

En un régimen democrático, sociedad civil y sociedad política son, por construcción, una sola y misma cosa. No puede existir sociedad civil que no sea también política. La existencia del término "política" no indica otra cosa que un modo de designación del ejecutivo ni otra cosa que un método de toma de decisiones. No

[16] Georges Burdeau: *Le libéralisme*, París, Le Seuil, col. Points politique, 1979, pág. 296.

[17] S. Goyard-Fabre, ob. cit., pág. 97.

remite de ninguna manera a un principio de separación entre dos sociedades diferentes, organizadas diferentemente y movidas por propósitos potencialmente antagónicos. Por su parte, el adjetivo "civil" indica la existencia de una organización social asentada sobre una voluntad de organizarse por parte del conjunto de la sociedad. Esta voluntad es el fundamento común del carácter civil y político de la sociedad.

La oposición *conceptual* de la sociedad civil a la "sociedad general del género humano" debe ser comprendida en función de este principio de voluntad y de organización, pues no puede haber una oposición *real* entre la sociedad civil y política y la pertenencia general a la sociedad de los hombres. Sólo que, en tanto que la "sociedad general del género humano" es una sociedad inorgánica, carente de leyes comunes que se puedan hacer respetar, la sociedad civil y política posee sus leyes y su policía y los derechos de cada cual están en ella garantizados. Pero la pertenencia a la sociedad de los hombres, que expresa la universalidad de la especie, es el fundamento de la sociedad política. Tal pertenencia la funda sobre un principio de apertura, quitándole el aspecto coagulado que de lo contrario podría presentar: el ciudadano acogerá a los hombres y los hará ciudadanos. Una sociedad cerrada es una sociedad que muere y pierde voluntad y proyecto. No habrá proyecto sin movimiento y capacidad de novedad, y tampoco si no hay posibilidad de acogida a las personas más diversas y de movilización en torno a un ideal. Las tres sociedades marchan al mismo paso.

La frecuente incapacidad para comprender la naturaleza política de la sociedad así llamada civil, tiene su origen en una confusión entre la política y el Estado.

B - *La confusión entre el Estado y la política*

La crisis política tiene dos facetas primordiales. La primera, que ya hemos evocado, reside en una *crisis de la concepción política del mundo* proveniente de un angostamiento en lo que se percibe como político, negándose los ciudadanos a confiar a la política la determinación de ciertas elecciones. Resulta de ello un comportamiento

particularista, reactivo y no ya político, es decir global y políticamente mediatizado; comportamiento que consagraría una trivialización del procedimiento refrendario. La segunda deriva de una *crisis de la acción política*, tal como se la practica y tal como el Estado la pone en ejercicio, ya que la figura más común de la política sigue siendo el Estado.

De hecho, la confusión conceptual entre el Estado y la política es una de las causas intelectuales decisivas de la despolitización. Se ataca al Estado por su condición de asiento del poder; es decir, de la "opresión política". De ahí en más, los ideólogos de la sociedad civil intentan disociar al Estado del poder de organización de la sociedad. Esta voluntad es aún más fuerte cuando el Estado, en su acción cotidiana, resulta menos creíble: cuando el Estado deja de ser eficaz, la política concreta parece impotente. Estos ideólogos imaginan entonces que puede haber un dominio público, garantizado en cierto modo por el Estado, pero no político; la crítica contemporánea del Estado desemboca paradójicamente en un Estado que no es el instrumento de los ciudadanos, es un "Estado sin política" que administra tecnocráticamente los asuntos de la ciudad. En la medida en que se concibe un lazo social ajeno a la política, la representación se torna criticable y, por un efecto de rebote, esta ausencia de representación contraría la irrigación del Estado por la política.

1 / Crisis de la idea de poder de Estado

Si existe una patología del poder, ella reside en una percepción confusa de la política, nacida de una doble exteriorización: de la política con respecto a la sociedad y del poder con respecto a la política; es decir, al pueblo. El Estado no posee ni la voluntad de su poder —se niega a proporcionar normas, a constituirse como político— ni el poder de su voluntad, al no existir instituciones capaces de expresarla. Renuncia a ser una fuerza política, es decir, una fuerza de organización social.

Cuando el ciudadano no percibe los resultados de la política, la rechaza. La política —dice él equivocadamente— es el Estado; ahora bien, si de verdad el Estado es el asiento de la política *realizada*, el pueblo es, en el plano normativo, el actor de la política *deliberada*. *La*

política no es sino el producto de una sociedad y no disfruta de ningún status de exterioridad con relación al conjunto social. La política flaquea y se torna mediocre cuando la sociedad muestra una voluntad poco sólida y escasa firmeza en sus aspiraciones. La política, según conviene entenderla, nada tiene de esa gigantesca máquina en que se ha convertido el Estado moderno, puesto al servicio de los deseos inmediatos de consumo, instrumentalizado y tecnocrático.

El origen de esta situación reside en el hecho de que el hombre político ya no se siente investido de la misión de querer en nombre del pueblo y de ser el partero de una voluntad cuya expresión no es ni cómoda ni natural. Debería ajustarse a las aspiraciones aparentes del pueblo, lo cual, manifiestamente, no atiende como es preciso a dos realidades: el pueblo, fuera de la deliberación política, no tiene voluntad, y lo que llamamos sus aspiraciones, que no tienen nada de políticas, las más de las veces no son otra cosa que simple afán de continuar su modo tradicional de existencia. No dispone de medios para ejercer sobre sí mismo esa acción voluntaria, parcialmente antagonista de sus deseos inmediatos. Segunda realidad: el pueblo, por ahora un ser mítico y sin voluntad y, por esa causa, sin capacidad de representación, busca el poder político fuera de él mismo y espera del Estado las reglas de conducta.

Esta tendencia de la opinión a transferir sobre el Estado *todo* el poder, acentúa la crisis del lazo social. El campo de la política no podría ser definido por la expresión de una soberanía estatal expresándose en ámbitos privilegiados. La separación entre las funciones tradicionales del Estado y las otras, aunque en la práctica no sea siempre ilícita, confunde no obstante la comprensión de lo que es la política. En cuanto al fondo, la defensa, la justicia, la moneda no son ni más ni menos políticas *por naturaleza* que la política audiovisual. La única diferencia estriba en que aquel que *ejerce* el poder no es el mismo, en que el poder es más o menos compartido, y el proceso de decisión más o menos complejo. Es falso decir que existen dominios que son más o menos políticos *por naturaleza*. Por un lado, tenemos un ámbito de muy marcada realeza —defensa,[18] justicia— pero cuya

[18] Véase Jean-Philippe Reboul y Nicolas Tenzer: "Le service militaire en question", *Revue de défense nationale*, marzo de 1989.

dimensión *política* —en el sentido de que suscita un debate— está restringida en los hechos; por el otro, un ámbito de apariencia privada al que la débil credibilidad del Estado le quita cualquier carácter político. Así pues, la desaparición de lo político tuvo lugar ya sea por acaparamiento ilegítimo del poder ejecutivo y tecnocrático, ya sea por disolución en el campo individual y privado.

Así pues, no se percibe a la política en su función deliberativa sino únicamente en su función coercitiva. La *débil credibilidad del Estado* —confundido con lo político, como hemos visto— explica también la crítica de la utilidad de la política. El Estado se encuentra reducido a una función utilitaria, ¡y qué decepción experimenta el ciudadano cuando el que dispone del poder de ordenar se encuentra desprovisto de la posibilidad de actuar con eficacia! El ciudadano sólo cree en el Estado cuando se revela capaz de desempeñar un papel de asistencia. Ahora bien, esta misión se ve cada vez más entorpecida si se consideran los principales problemas de la hora. Con respecto a las jubilaciones, habrá que apelar cada vez más a la responsabilidad individual de los ciudadanos antes que a una acción nacional; salvo en ciertos regímenes que recurren a una acción correctiva de solidaridad. En cuanto al desempleo, los medios de acción del Estado son limitados: la "solución" de este problema depende de un mejoramiento en los rendimientos de nuestras estructuras económicas y de pautas sociológicas que determinen la aceptación del rigor salarial, de una productividad más elevada, de una mayor fluidez del mercado de trabajo, etc. Exige también la conciencia de que no todos los problemas tienen solución.

En lo relativo a la educación, el Estado parece carente de recursos, no tanto en la práctica como doctrinariamente, pues sus medios de acción se reducen esencialmente al sistema de enseñanza, que por otra parte controla bastante mal. La actual despolitización lo mueve a no querer adquirir ningún influjo sobre los determinantes efectivos de la educación, esto es, la estructura familiar y el ambiente social, cultural y político. Ahora bien, la propia posibilidad de una educación está condicionada porque la sociedad acepte organizarse en función de fines políticos determinados. Político no es en primer lugar el Estado, sino el espíritu de una sociedad.

Nos hallamos, pues, en la situación paradójica de un Estado no

creíble *materialmente* en los ámbitos donde existe una expectativa de los ciudadanos, y condenado *ideológicamente* a la inacción en los ámbitos políticos. Esta doble impotencia del Estado se explica por el hecho de que los teóricos de la sociedad civil no tienen inconveniente en aceptar un Estado, pero un "Estado sin política"[19] o una política que no realice una obra creadora. Para ciertos liberales, la política es una "actividad gestionaria".[20] Sin embargo, esta política y este Estado son la peor política y el peor Estado. Georges Burdeau demostraba que confiar al Estado gran número de funciones reclamadas por el ciudadano —lo que se da en llamar demanda de Estado— significaba condenar a este Estado a la ineficacia y a la pesadez burocrática, si paralelamente se lo obligaba a no tener "la inteligencia del poder".[21] El Estado instrumental, al ser impotente y no político, más opresor resulta. A fuerza de parcelar sus funciones en tantos instrumentos como misiones puntuales tiene, se contradice sin cesar, anulando lo que ha hecho en otros aspectos, escapando a toda coherencia y ocultando en la complejidad sus mecanismos de funcionamiento. La existencia de un Estado sin política conduce a una politización por el vacío: florece la intriga política, pues el proyecto está ausente. No se podría oponer tan fácilmente, pues, "la pesadez del abrazo estatal y la expansión de la zona de independencia individual":[22] si se ha vuelto burocrático, es porque el individuo reclama un Estado sometido a las necesidades del consumo y lo quiere despolitizado. La burocracia no es en sí el *Welfare State*, sino el Estado-providencia despolitizado y desviado, por el individualismo, de un proyecto de organización social.

Hemos llegado así a un Estado sin política porque, río arriba, había nacido una concepción del lazo social ajeno a la política. La incapacidad para pensar un Estado político y libre es el resultado de una imposibilidad para pensar la representación.

[19] Título de un trabajo de Michel Bouvier, París, LGDJ, 1987.

[20] Georges Burdeau: *Le libéralisme*, ob. cit., pág. 152.

[21] Idem, pág. 167.

[22] Marcel Gauchet: Introducción a Benjamin Constant: *De la liberté chez les modernes*, ob. cit., pág. 71.

2 / Crisis de la representación

Para que haya reconciliación entre política y Estado, tiene que haber capacidad para alcanzar una construcción democrática de la idea de representación. Pues no hay voluntarismo posible del Estado fuera de un mandato político delimitado por la sociedad. Así pues, el recelo hacia el poder ejecutivo, más allá de los problemas de credibilidad concreta del Estado, es el resultado de una crisis de la representación, producto a su vez de una crisis de la voluntad política.

Para que haya representación colectiva tiene que haber algo que representar, algo que sea estable y preciso. Las características de lo representado permitirán pasar de la representación de los individuos a la representación colectiva. ¿Cuáles son los criterios para que esta representación sea de naturaleza *política*? Es necesario que se adecue a la voluntad de la sociedad y que corresponda a la vez a un proyecto que trascienda los intereses individuales. Ahora bien, precisamente, cuando se habla de crisis de la representación, por lo general se entiende, por una parte, que la representación no es fiel —distancia entre el poder y el representado, "alejamiento de las realidades"— y, por la otra, que la representación lo es demasiado: desviación del mandato parlamentario en mandato imperativo. Las dos afirmaciones no se contradicen más que en apariencia, ya que remiten a las dos facetas de la despolitización: la ausencia de percepción de la voluntad de los ciudadanos —¿existe?—, que aleja el poder del pueblo, y la ausencia de estructuración de la sociedad por una conciencia política que impida al representante querer en lugar del representado, por lo que se amolda entonces a los deseos *particulares* de cada uno.

Estos elementos explican el descrédito del oficio político. Sus manifestaciones —el clientismo local, que conlleva un desprecio del ciudadano hacia el hombre político y una desvalorización consecutiva de la idea de política, percibida únicamente bajo este aspecto— no son más que sus desechos; pero ellas robustecen la crítica misma de la política.

Este estado de hecho desemboca en la crisis del Estado. Si la función ejecutiva inspira sospechas es porque el poder ejecutivo ya

no tiene *mandato. La verdadera crisis del poder político es la crisis de la función deliberativa.* El resto es sólo la consecuencia de esta crisis primera, que es crisis de la voluntad política *inicial.* Mantenidos sus deberes en la imprecisión, el poder ejecutivo se protege tras decisiones tomadas por otro —la coacción internacional, la presunta aspiración de la gente— y alega pérdida de unidad en el mando: habría demasiado poderes en competencia y ninguna política que los unifique.

La concepción según la cual la función deliberativa y la función ejecutiva ejercidas por lo político —o, más exactamente, que son la política— son potencialmente antinómicas e independientes, se explica por una doble equivocación. La crisis de la política se arraiga cuando ya no hay realmente deliberación y cuando la función ejecutiva debe interpretar una voluntad de hecho ausente —pues no está calificada para querer— y cuando el deliberante —que no ha deliberado— sospecha que el ejecutivo ha querido en su lugar y ha usurpado un poder que él no ejerció. Reaparece así la crítica contemporánea de un poder abusivamente asimilado al ejecutivo, lo que sería efectivamente intolerable.

Para resumir, el doble movimiento que hemos descrito es el siguiente: *mientras que se percibía al Estado, erróneamente, como político, la política abandonaba al Estado.* Esta configuración se enlazaba con una *crisis de la política que culminaba con una crisis de las funciones del Estado, confundido con la política pero desapoderado de toda política.* La solución de esta aporía y de esta impotencia sólo será posible si la sociedad consigue volver a forjar su lazo, es decir, organizarse políticamente.

C - *Condiciones de organización de una sociedad*

Si lo conveniente es promover una sociedad más solidaria y consciente de sí misma y menos dependiente de un poder exterior —¿no es ésta acaso la primera misión del político?—, debemos advertir con más claridad de lo que acostumbramos las condiciones para esa instauración y ser menos ingenuos —o hipócritas— en cuanto a la realidad *a priori* de la sociedad civil de nuestros días.

Es indudable que el desarrollo de la sociedad podría revivificar el sentido de pertenencia y el progreso de la conciencia individual de cada uno de sus miembros. No podemos fortificar nuestra sociedad apoyándonos en fuerzas cuya característica principal es la ausencia de desarrollo político. Es más que seductora la idea de una libertad y una cultura que se expandirían en forma espontánea. Sin embargo, hay una distancia, que algunos han franqueado por confusión, entre una realidad que no existe y una creación a construir de arriba abajo, tarea muchísimo más útil y estimulante. Esta construcción supone una renovación de la política, sin la cual ninguna sociedad puede asignarse un proyecto y una sustancia. En suma, las condiciones actuales de la democracia política hacen que la sociedad, o bien sea *sólo* civil, en cuyo caso no hay sociedad en absoluto, o bien sea política, y entonces será también necesariamente civil.

1 / Una sociedad civil sin sociedad

Sociedad civil es hoy en día un término algo pomposo con el que se designa una suma incoherente y anárquica de intereses que los antiguos hubiesen calificado de domésticos y que en realidad son modos de fuga al exterior de la sociedad común. La reivindicación de autonomía por parte de ciertos segmentos de la sociedad puede ser leída como una marca de indiferencia hacia el mundo: el individuo se erige en entidad autónoma y al poco tiempo en absoluto. La sociedad civil actual no posee *una* conciencia común sino que está compuesta de grupos de individuos, y hasta de individuos solos que se dedican a sus ocupaciones. Sólo por aproximación se puede hablar de *una* sociedad civil: habría que describir varias sociedades civiles. La unión a la que presuntamente concurren para formar *la* sociedad, no es evidente ni segura, sea que sus intereses divergentes la contradigan, sea que ningún principio colectivo y ningún lenguaje constituyan la referencia aunadora de sus miembros.

Emancipar a la sociedad civil puede consistir en valorizar las "instituciones civiles".[23] Desde la perspectiva tocquevilleana, ello

[23] Y. Cannac: *Le juste pouvoir*, París, Lattès, 1983. Véase el título de la primera parte: "Des institutions civiles pour la démocratie", pág. 17.

significaría hacer obra liberal e, indirectamente, favorecer la libertad de la persona contra una sociedad democrática demasiado uniforme. También podrá significar ser antiliberal, si el individuo está entonces más sujeto a las instituciones-pantalla o a los *lobbies* que a la sociedad en su conjunto. El interrogante es concreto: ¿quién protege mejor la libertad? ¿La sociedad o el Estado? Si es verdad que la existencia de libertades políticas y civiles supone una emancipación de la sociedad con respecto al poder de los príncipes y una reapropiación del Estado por la democracia política, en los siglos democráticos la libertad de pensar y de expresar opinión se ejerce luchando contra la uniformidad del pensamiento de la masa. Si así se lo entiende, el Estado puede proteger la libertad de los ciudadanos, crear espacios de libertad: por ejemplo, concebir programas culturales dirigidos a las minorías o a las corrientes marginales, programas que una cadena comercial no puede promover. Asimismo, el Estado es garante del equilibrio de las relaciones sociales: la noción de orden público se impone en las relaciones contractuales de derecho privado y protege tanto al contratante como al orden social.

Sin embargo, la crítica moderna de la política se origina en la imagen de una sociedad civil aplastada, mutilada, casi aniquilada por un Estado "parásito que obtura todos lo poros de la sociedad civil".[24] Si nos hemos inclinado hacia la sociedad civil, es más por desconfianza del Estado que por amor a una realidad inexistente e indefinida. Por ser una forma hueca, susceptible de recibirlo todo, la sociedad civil termina siendo adornada con todas las virtualidades. La invocación de la sociedad civil se plasma casi siempre como una cláusula de estilo ideológico.

Quienes hablan del desarrollo de la sociedad civil no constatan un estado de hecho sino que, a lo sumo, anuncian una evolución deseada. Mientras que la defensa de la sociedad civil *a priori* es necesaria en los Estados totalitarios por ir unida a la reivindicación de la libertad y de la simple existencia de una esfera privada, en nuestras democracias descansa sobre una confusión entre lo que es *ahora* la sociedad y lo que podría ser. Promover en abstracto la sociedad civil

[24] Karl Marx: *La question juive*, París, Aubier, 1971, pág. 109.

significa que sectores enteros de lo social (por ejemplo educación, medios de comunicación de masas, costumbres) tendrán que escapar a cualquier determinación política, es decir que una parte concebida como *no política* de la sociedad puede y debe organizarse sin otra *referencia* que la privada. Entonces, las fuerzas actuantes en una sociedad, no sólo económicas sino también ideológicas y culturales, se desplegarán libremente. Como escribe Baudrillard, "el libreto de lo político se invierte ya no es el poder el que arrastra a la masa en su estela, sino que es la masa la que arrastra al poder en su caída".[25]

Ahora bien, históricamente, esta situación se emparenta con una regresión política. No existe sociedad civil potencialmente sin autonomía relativa de los segmentos que la forman, y ésta era —recordémoslo— la situación del Antiguo Régimen. Marcel Gauchet lo dice muy bien: "Si bien en el marco de las antiguas monarquías era teóricamente inconcebible algo parecido a una sociedad civil, sin embargo existía en los hechos algo parecido a una sociedad civil verdaderamente independiente. En cambio, cuando la autonomía de la sociedad civil se torna pensable, lo es en la realidad de la existencia independiente de las unidades que la componen. En efecto, el ingreso en la modernidad política consiste en la apropiación monopólica de la institución del lazo de sociedad por el Estado, y el irresistible desapoderamiento de las antiguas olas de sociabilidad de su dimensión pública".[26] En lo que concierne al poder, éste se transforma en una forma hueca, en una burocracia. Marcel Gauchet lo señala: "El poder pierde aparentemente su papel simbólico", es decir, su papel unificador. Este es el significado que tiene el Estado sin política para una sociedad, idea a cuya aparición hemos aludido. Esta quiebra social implica un riesgo para la persona libre.

Paradójicamente, aunque individualista, la ideología de la sociedad civil no se fía del individuo aislado, libre, no socializado en un grupo definido. Su conformismo congénito, que conduce a una lógica de la exclusión, no está fundado en ningún lazo social: por el contrario, el conformismo es el único medio de *mantener juntos* a

[25] *Les stratégies fatales*, París, Grasset, 1983, pág. 134.
[26] *Le désenchantement du monde*, París, Gallimard, 1985, pág. 285.

individuos no conectados ya por ningún lazo social. *Se glorifica a la sociedad civil, siendo que ya no es una sociedad.*

Ponderando supuestamente tanto la libertad privada como la solidaridad social, la ideología de la sociedad civil destruye a ambas en la arbitrariedad y la confusión. Procede a ocultar la *distinción entre espacio público y espacio privado.* Por una parte, al socializar a pesar suyo las acciones privadas, la sociedad civil puede regimentarlas y tenerlas a raya: la persona libre no puede existir si no se corresponde con la media social, única norma en ausencia de otra representación de la sociedad. La marginalidad no se define en ella ética y políticamente, sino según la estadística. El "azar social" —muy determinado— hace las veces de normatividad. Por otra parte, al insistir sobre el aspecto privado de su esencia, ella fractura la comunicación entre los hombres, única capaz de fundar un espacio público: se deslegitimiza totalmente la idea de comunidad construida. En nombre de la libertad, avasalla a los individuos sometiéndolos a la mediocridad social, pretendiendo liberarlos de la voluntad colectivamente expresada. Reinstaurar un lazo social de naturaleza política será permitir la protección de una esfera privada donde se elabore el pensamiento libre del ciudadano.

2 / La política al servicio de la sociedad

La guerra entre dos principios —liberación de la sociedad civil con respecto a la dirección política de la sociedad— no es sino la traducción de una inquietud reforzada por el desconocimiento del fracaso de la sociedad civil en la labor de segregar sus propias fuerzas de esperanza en la posibilidad de adecuar dos elementos indisociables de cualquier construcción política: la libertad personal y el compromiso en la historia colectiva. El movimiento de la sociedad civil representa una tentación de salida infrapolítica a esa oposición, salida que conduce a la negación de los dos elementos.

El debate está mal planteado. Es importante, a un tiempo, restituir a la política sus cartas de nobleza —pues la defensa de la civilización y el individuo contra el totalitarismo de lo que podemos llamar sociedad promedio, pasa por la política—, y organizar la asunción efectiva de la sociedad civil por sí misma. Reestructurar la sociedad

contra las tendencias al estallido y la fragmentación, reinstaurar solidaridades reales y una conciencia del prójimo, animarla con un proyecto cultural, educativo, político: tales son las tareas que deberá acometer un Estado más político, pues la sociedad sola no puede cumplirlas. Este es el desafío esencial de la política contemporánea: poner fin al mismo tiempo a la insuficiencia de gobernantes y sociedades en la definición de los objetivos fundamentales; en resumidas cuentas, consolidar la existencia conjunta de una libertad, dejando vivir "un principio libre de transformación por naturaleza ignorante de sí mismo (la sociedad civil)",[27] y de una instancia que transforma esta libertad en proyecto debatido libre y colectivamente.

La sociedad no es capaz de autoorganizarse si no existe una conciencia —política— que le presente una organización. Si el individuo no forma parte activa inicial en un proyecto político, no podrá participar en un proyecto colectivo de acción en la sociedad.

La índole de las relaciones entre el Estado y los elementos esenciales de la vida social y cultural se define políticamente. ¿Puede el Estado encarar a una colectividad sin atender a una concepción de la familia, el oficio o las recreaciones? ¿Es imaginable que el contenido de las actividades privadas no tenga *a priori* ninguna importancia y se remita a la libre determinación aislada de los ciudadanos? ¿No significaría esto, al mismo tiempo que una sumisión al conformismo social, la pérdida del sentido de los principios fundamentales de una nación? ¿No debemos sujetarnos a lo que está duramente inscrito en la sociedad política, mientras que la sociedad *únicamente* civil —es decir, parcelizada y sin conciencia colectiva— escapa a la historia y a la política? Si el Estado se desinteresa de ello, la cultura se depreciará y la educación carecerá de alcance.

El problema político no reside en la autorización de la retirada social, en el "derecho a" o el reconocimiento de la libertad del ciudadano: esta simple tolerancia es necesaria y está adquirida. *Sólo fuera de la política* —por la amistad, por el aprendizaje del sentido estético— *se prepara el hombre para la política.* No se trata de decir que

[27] Marcel Gauchet: Introducción a Benjamin Constant, *De la liberté chez les modernes,* ob. cit., pág. 79.

Bibliografía

Arendt, Hannah: En *La crise de la culture*, "Qu'est-ce que la liberté?", París, Gallimard, Collection Idées, 1973.

Aaron, Raymond: *Essai sur les libertés*, París, Calmann-Lévy, 1965; reed. Hachette, col. Pluriel, 1977.

Barret-Kriegel, Blandine: *Les chemins de l'Etat*, París, Calmann-Lévy, 1986.

Barret-Kriegel, Blandine: *L'Etat et les esclaves*, París, Calmann-Lévy, 1979; reed. Payot, 1989.

Berger, Guy: "La société civile et son discours", *Commentaire*, números 46, 47, 48, 49, 50 y 51, verano, invierno de 1989 y primavera de 1990.

Burdeau, Georges: *L'Etat*, París, Le Seuil, col. Points politique, 1970.

Burdeau, Georges: *Le libéralisme*, París, Le Seuil, col. Points politique, 1979.

Cannac, Yves: *Le juste pouvoir*, París, Jean-Claude Lattès, 1983.

Cannac, Yves y Rosanvallon, Pierre: "Que faire de l'Etat?", *Le Débat*, setiembre de 1983.

Constant, Benjamin: *De la liberté chez les modernes*, introducción de Marcel Gauchet, París, LFG, Le livre de poche pluriel, 1980.

Crosier, Michel: *Etat modeste, Etat moderne*, París, Fayard, 1987.

Flamant, Maurice: *Le libéralisme*, París, PUF, Que sais-je?, 1979.

Girard, Louis: *Les libéraux français*, París, Aubier, 1985.

Jardin, André: *Histoire du libéralisme politique*, París, Hachette, 1985.

Jouvenel, Bertrand de: *Les débuts de l'Etat moderne*, París, Fayard, 1976.

Manent, Pierre: *Tocqueville et la nature de la démocratie*, París, Julliard, col. "Commentaire", 1982.

Manent, Pierre: *Les libéraux* (antología), 2 volúmenes, París, Hachette, col. Pluriel, 1986.

Manent, Pierre: *Histoire intellectuelle du libéralisme*, París, Calmann-Lévy, 1987.

Moreau, Pierre-François: *Les racines du libéralisme*, París, Le Seuil, Points politique, 1978.

Ronsanvallon, Pierre: *Le moment Guizot*, París, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1985.

Sorman, Guy: *La solution libérale*, París, Hachette, col. Pluriel, 1984.

Weil, Eric: *Hegel et l'Etat*, París, Vrin, 1966.

Capítulo 3

SITUACION DE LOS PRIMEROS DERECHOS DEL HOMBRE

Los derechos del hombre ocupan un lugar ambiguo en la teoría política. Se los define como derechos ligados a la persona independientemente de su existencia civil, y a la vez se los concibe como el fundamento del Estado de derecho, es decir, de un orden jurídico y social. Fundan la posibilidad de un orden jurídico pero, en sí mismos, no son el derecho positivo y estructurante. Así como la libertad creaba condiciones para una organización política sin anunciarnos la política concreta que en ella iba a ser plasmada, los derechos del hombre no nos informan sobre el hombre real, aunque garanticen su integridad como necesaria para la existencia de un sistema realmente político. De este modo, ellos nos hablan de un hombre indeterminado y no del hombre social: pero si no se concibiera a este hombre en estado puro, evidentemente no podría existir un orden social viable.

Sustrato del orden político —¿en qué consistiría este orden si la persona no fuese libre y si no se la protegiera en el ejercicio de su libertad?—, portadores de una exigencia irrecusable, estos derechos pasaron a ser también una suerte de sustituto de la acción política y, en el plano filosófico tanto como en el político, de la definición de un deber-ser del hombre. En un período de crisis ideológica, el recurso a la idea de los derechos del hombre constituye una garantía: al menos esta norma es indiscutible. A pesar de diluirse en un individualismo exacerbado, nos permite legitimar además nuestra civili-

zación occidental. Nos tranquiliza acerca de nuestra moralidad. ¿Tan afligida ha de estar nuestra inteligencia política para que nuestras únicas evidencias estén en el recurso y la norma? ¿Y para que, por lo tanto, nos condenemos a no ver en los derechos del hombre más que un límite a nuestros actos políticos?

Así pues, es imperioso esclarecer los resultados de la reivindicación concreta de los derechos del hombre, que indispensablemente habrán de ser examinados desde una perspectiva histórica. La utilización incontrolada de que fue objeto el concepto de derechos del hombre señaló momentos necesarios de su desarrollo. Nuestra hipótesis es que su negatividad actual, culminación de un largo proceso de desconstrucción y de indiferenciación del hombre, les permitirá adquirir mañana una positividad nueva, siempre y cuando puedan ser integrados en el orden político y servir de guía al legislador.

A - *Una ambigüedad ligada al movimiento de la historia: las tres generaciones de los derechos del hombre*

1 / Un nacimiento incierto

Es reciente el nacimiento de los derechos del hombre en política. En los sistemas políticos que antecedieron a las Luces, la distinción entre el hombre y el ciudadano era más clara.[1] Si seguimos a Hannah Arendt, la historia de la palabra *persona* es elocuente en cuanto al vínculo entre el ciudadano y el sistema jurídico, permaneciendo el "hombre" en un universo infrajurídico. La *persona*, máscara que llevaban los actores en escena, cumplía una doble función: por un lado, "esconder o más bien suplantar la cara del actor"; por el otro, "permitir que su voz se hiciera oír". El término pasó insensiblemente del lenguaje teatral a la terminología jurídica: "no es el yo natural el que penetra en el tribunal", sino que "una persona poseedora de derechos y deberes, y creada por la ley, comparecía ante la ley". "Sin

[1] Hannah Arendt: *Essai sur la révolution*, París, Gallimard, col. Tel, 1985, págs. 153 y sigs.

la *persona*, no habría más que un individuo sin derechos ni deberes", un "hombre natural" (*homo*); en síntesis, "un ser sin ninguna significación política".[2]

Los revolucionarios de 1789 iban a crear una nueva configuración con respecto a esta situación jurídica tradicional. La máscara había de caer y se iba a descubrir de nuevo al hombre natural. Se disipó la veneración de la personalidad jurídica, que sin embargo debía garantizar y constituir el cuerpo político, a tal punto que el nuevo derecho se edificó sobre la arena. La Revolución Francesa descubrió derechos que no dependían del "cuerpo político" del que el hombre "formaba parte", sino que éste los poseía "por el solo hecho de haber nacido en él".[3]

Hannah Arendt destaca la diferencia entre las enmiendas de 1791 a la Constitución de los Estados Unidos y la Declaración de los Derechos del Hombre. Mientras que las primeras definen los frenos a los que debe estar sometido todo poder político, la segunda pone de relieve unos "derechos positivos y primeros, inherentes a la naturaleza humana y diferenciados de la condición política del hombre".[4] El orden político queda referido al orden natural, y por un singular artificio la política es devuelta a la naturaleza: el artificio del fundamento. La condición política del hombre es adventicia; parece haber sido creado de arriba abajo, pero en realidad depende de un principio increado. Sin embargo, el artificialismo y la ruptura con la trascendencia de los derechos del hombre no fueron en ningún caso inmediatos. Los derechos del hombre encerraban una ambigüedad no tanto por su contenido como por la forma en que se los concebía. Para los revolucionarios de 1789, "se entendía que estos derechos no indicaban las limitaciones impuestas a cualquier gobierno legítimo, sino que eran, por el contrario, su auténtico basamento".[5]

Pese a su tradición universalista, Francia no exime de toda ambivalencia a los derechos del hombre. Los derechos del hombre son

[2] Idem, págs. 153 y154. Arendt se basa en el análisis de Ernesto Baker (véase nota de pág. 428).

[3] Idem, pág. 156.

[4] Idem, pág. 156.

[5] Idem, pág. 216.

también derechos cívicos. La propia denominación "declaración de los derechos del hombre y del ciudadano" se presta a confusión. Salvo que se afirme que todos los hombres deben ser ciudadanos, ¿cómo conciliar la noción de derechos del hombre y del ciudadano con la idea de que los derechos enunciados "son los de todos los hombres, quienes quiera que fuesen y cualquiera sea el país en que vivan"?[6]

Los americanos, cuya revolución era considerada como la continuidad de una larga tradición, necesitaban reclamar a Inglaterra los "derechos de los ingleses". De este modo, un habitante de Pennsylvania podía declarar que "así seáis ingleses, irlandeses, alemanes o suecos (...), tenéis derecho a todas las libertades de los ingleses y a la libertad de esta constitución".[7] Por lo tanto, los derechos que eran "privilegio exclusivo de los ingleses" podían ser, en lo sucesivo, "reconocidos a todos los hombres", lo que significaba que "todos los hombres debían vivir bajo un gobierno constitucional y limitado". Mientras que "la concepción americana no proclama nada más que la necesidad de un gobierno civilizado para toda la humanidad (...), la concepción francesa proclama la existencia de derechos independientes del cuerpo político y exteriores a él, y luego confunde estos derechos, derechos del hombre en cuanto hombre, con los derechos del ciudadano."[8] Hannah Arendt elige, de las dos concepciones, la americana. La libertad americana era en su origen un concepto político; en el caso francés, poseía trascendencia pues era inherente a la naturaleza del hombre, resultando virtualmente apolítica.

En nuestra opinión, es posible resolver y superar la contradicción y descubrir la índole política de los derechos del hombre. En realidad, estos derechos del hombre, incondicionales, exteriores al orden político, lo *posibilitan* de hecho y no se confunden con los derechos cívicos que, aun siendo necesarios al orden político, son no obstante derechos derivados cuya concepción y formulación no serían posibles de no existir los derechos del hombre. Los derechos del hombre

[6] Idem, pág. 216.
[7] Citado por Hannah Arendt, ob. cit., pág. 217.
[8] Idem, pág. 217.

expresan una condición de la acción política y esto los torna indispensables: sin derechos del hombre, podría ser negada la necesidad de una participación del hombre en la vida política. Con los derechos del hombre, entramos en la era de la universalidad política. El mayor blasón de los revolucionarios de 1789 fue haber introducido esta referencia exterior al orden político, sin la cual éste no puede existir,[9] aun cuando no hayan captado inmediatamente su alcance. Toda la historia de los derechos del hombre se encuadra en lo que podría parecer una contradicción entre su carácter aparentemente exterior a la política y la afirmación de la esencia política del hombre que ellos autorizan. El *universalismo democrático* es al mismo tiempo la revelación del hombre como condición de la política y de la política como modo insuperable de la aparición de lo humano.

Con todo, la traducción política de la idea de derechos del hombre plantea cuatro problemas que intentaremos dilucidar.

• La confusión entre derechos del hombre y derechos del ciudadano dificulta la afirmación concreta del vínculo entre ambos. La única respuesta posible a este dilema es filosófica: ningún hombre que disfrute realmente de una integridad puede no ser un ciudadano y titular de derechos políticos. Por lo demás, sólo el ciudadano disfruta de la protección de sus derechos. Pero, si no se hace referencia a los derechos del hombre, los derechos del ciudadano son incapaces de señalar su campo de aplicación de una manera universalizable: ¿quién será ciudadano? ¿Qué significa ser ciudadano? Una de dos: o bien cualquier hombre deberá hacerse ciudadano y disfrutar de estos derechos, o bien los derechos del hombre podrán prevalecer sobre los simples derechos del ciudadano. Esta dialéctica de los dos órdenes jurídicos —el de una humanidad abstracta y el de una ciudadanía concreta— debe entenderse también como el acto de

[9] Indudablemente, la memoria histórica recogió sobre todo esta proclamación de los derechos del hombre o de los derechos cívicos por parte de la Revolución Francesa, aunque su propósito esencial fuera constituir el poder político y, para hacerlo, desplazar el lugar del poder. No es fortuito que ambas cosas se hayan cumplido en un mismo tiempo.

engendramiento de una aspiración a la superación de las naciones por el reconocimiento de una humanidad cosmopolita. En un orden internacional pacificado, derechos del hombre y derechos del ciudadano coinciden: tal es la exigencia que la filosofía presenta a la historia.

• En abstracto, la idea de derechos del hombre es neutra con respecto al orden político y a la organización política. Es fácil alegar un derecho abstracto para toda pretensión a la manifestación de una libertad humana. Hablar de derechos implica un riesgo de desestabilización social. Pero, sin este riesgo de la libertad no hay sociedad posible, aunque políticamente la democracia, que es la expresión concreta de la libertad de todos, sea difícil de administrar. Si los derechos del hombre postulan una libertad, incondicionada, será labor del político definirla.

• De hecho, es ineficaz cualquier declaración, proclamación o enumeración de derechos humanos no inmediatamente incorporada a una ley positiva, no transmutados en derechos civiles. Los derechos del hombre son siempre "menores que los derechos de los nacionales" y se los "invoca solamente en último extremo por quienes han perdido sus derechos normales de ciudadanos".[10] Esa guía moral exterior para el individuo —ya que no hay exigencia moral que no sea individual— que son los derechos del hombre, para tener una significación concreta debe recibir una traducción política. El problema no es meramente formal, sino que emana de una dificultad inherente a la idea de los derechos del hombre y su extensión. El hecho mismo de que aún se hable de derechos del hombre y de que en su nombre queden por cumplirse reformas institucionales, señala el carácter inacabado del orden político.

• Existe un estrecho vínculo entre el tipo de régimen político y la *efectividad* de los derechos del hombre. Estos no son una pura esencia trascendente a todas las categorías de constitución política: fuera de la democracia, los derechos del hombre son inconcebibles. El ideal democrático —en el sentido con que entendemos definir la política como realizada en un régimen de esta clase— tiene el significado de

[10] Idem, pág. 218.

conducir la idea del hombre a su máximo punto de acabamiento. *Por construcción*, un régimen no democrático es contrario a los derechos del hombre, ya que es hostil al derecho fundamental de participar y éste es inherente a la naturaleza social del hombre.

2 / Tipología de los derechos del hombre

Si hablamos de derechos del hombre es porque existe un ámbito propio del individuo que se *impone* al hombre político. El individuo es consagrado como origen y fin de todo acto político. Se opone a toda visión predeterminada de la historia y de la sociedad: la negación por el historicismo de la libertad realizada del hombre emana de su determinismo filosófico. El carácter absoluto de los derechos del hombre tiene la consecuencia de que el político no puede hacerlo todo y, en particular, de que no puede avanzar sobre una parte privada del individuo *sin la cual precisamente no hay ámbito público, es decir, política posible.* En los regímenes totalitarios, el pensamiento está orientado en forma tal que ya no existe debate político entre personas libres, es decir, dotadas de una autonomía de juicio y pensamiento. *Siempre son personas privadas las que forman el espacio público: no hay esfera pública si no hay esfera privada.*

Fundados en la existencia de esta "privacidad pública" del hombre, los verdaderos derechos del hombre son los derechos del hombre de la primera generación: libertad de pensar, de circular, derecho a la seguridad y también libertad de asociación, ya que esta libertad expresa la posibilidad misma de cambiar ideas y por lo tanto la naturaleza social del hombre.

Los derechos del hombre son constitutivos de la libertad. Y la libertad del individuo es fuente de la construcción política que, respecto de esa libertad, aparece en segundo término. Estos derechos son absolutos y no podrían verse limitados por lo político —que de este modo, al cabo, se negaría—, salvo cuando perjudiquen al otro o puedan quebrantar la unidad fundamental de la sociedad. De ahí la existencia, en el derecho público francés, de dos delitos de opinión

fundamentales: el racismo y el anarquismo, que niegan al hombre en cuanto tal, así como la existencia de una sociedad organizada.[11]

Así pues, estos derechos del hombre que llamábamos de la primera generación son derechos que parten del individuo pero que permanecen fuera de la organización del orden público, aun cuando lo posibiliten. Se puede adoptar una concepción más reducida aún de los derechos del hombre, distinguiendo entre el derecho a la seguridad y los demás derechos civiles. Este derecho a la seguridad constituye en cierto modo el "grado cero de los derechos civiles".[12] De él nació la idea de un poder destinado a garantizar esa seguridad: se trata del poder soberano de los legistas. Sin embargo, este derecho a la seguridad no funda las libertades cívicas: libertad de opinión, libertad de asociación y libertad en la conducción de los asuntos políticos (derechos al sufragio). El derecho a la seguridad permite la existencia de los derechos del hombre, pero no los constituye. Los derechos del hombre no podrían limitarse a él.

Sería inadecuado calificar de derechos del hombre a los derechos de la segunda generación. Ellos no parten ni del hombre natural, ni del hombre político, ni del hombre social. Se trata de reglas políticas de organización de una sociedad que a su vez es resultado de una construcción política. De ahí que estos derechos sean relativos y contingentes. Es verdad que la defensa de estos derechos condiciona a menudo la efectividad de los derechos del hombre; por ejemplo, ¿para qué sirve la libertad de pensar si la instrucción no nos ha enseñado a pensar? Así pues, estos derechos son necesarios, pero no absolutos: están condicionados. Son "principios políticos, económicos y sociales particularmente necesarios en nuestro tiempo", según lo expresa el preámbulo de la Constitución del 27 de octubre de 1946; principios, más que derechos, sin duda, principios de gobierno, pero en ningún caso derechos del hombre.

[11] Por la misma razón, en tiempos de guerra la libertad de expresión está limitada, así como la libertad de circulación: sería inconcebible que se pudiese cantar loas al enemigo o reunirse con él. En la guerra —ésa es su perversión y el origen de la extrañeza de los derechos del hombre en relación con la guerra—, lo que se torna universal es lo nacional.

[12] Blandine Barret-Kriegel: *Les chemins de l'Etat*, París, Calmann-Lévy, 1986, pág. 296.

El éxito contemporáneo de los derechos del hombre es debido a una tercera categoría de derechos del hombre que "permitió dar un nombre genérico y ofrecer una comprensión unificada a esas grandes afirmaciones de la diferencia, sexual, étnica, generacional que caracterizaron el último decenio" (1970-1980).[13] Los derechos de la primera generación, que no significaban sino un derecho absoluto e "igual a la existencia", cambiaron imperceptiblemente de naturaleza y pronto revistieron una forma extremista. Puesto que se los separaba de su dimensión política y se los planteaba como derechos naturales, eran potencialmente modificables como esa naturaleza mítica cuya existencia proclamaban. Los derechos de la tercera generación sancionan el derecho a vivir fuera de la sociedad, fuera de una coacción social y política; son tal vez derechos... a la exclusión. Son los derechos de "hacer lo que nos place", derechos al consumo y a la alienación, a dar o no dar sentido a la propia vida, a construirse y a destruirse, a dirigir la vida personal y a no dirigirla. Son los derechos trágicos de una sociedad desestructurada. Estos principios no son derechos —en el sentido de que un derecho debe tener un sentido— sino *hechos*, pues ningún Estado, aunque pudiera hacerlo moralmente —lo que está lejos de hallarse establecido— puede impedir concretamente, mediante una ley, una alienación del individuo no surgida de una opresión exterior. Alain Finkielkraut subraya el confusionismo de una toma de posición que asimila a la defensa de la libertad y de los derechos del hombre la de un emisor radiofónico que, con toda legitimidad, emite a una potencia muy superior a la autorizada.[14]

Marcel Gauchet ha criticado los presupuestos que subyacen bajo esta afirmación de los derechos del hombre de la tercera generación. "¿Cómo no dejarnos vencer por el desaliento cuando escuchamos resurgir estribillos de otro tiempo sobre el 'mal radical' que sería, parece, inherente al vínculo social? Lo que se sobreentiende es que si estuviésemos solitos, cada cual en su rincón, todo andaría mejor. Por

[13] Marcel Gauchet: "Les droits de l'homme ne sont pas une politique", *Le Débat*, Nº 3, julio-agosto de 1980, pág. 11.

[14] *Le Monde*, 4 de setiembre de 1987.

desgracia, estamos condenados a vivir en sociedad, y formar una sociedad es afectar necesariamente la autonomía de cada uno de los individuos que reunimos para formarla, infligir forzosamente un daño irreparable a la integridad originaria de su soberanía personal. Como si el individuo no fuese creación, y bien reciente, de la sociedad. Como si la categoría de individuo no hubiese aparecido sino en el interior de una cierta sociedad y en función de un juego de fuerzas puramente sociales. Aquí reside el mayor peligro que encubre el retorno a los derechos del hombre: volver a caer en el camino trillado y en el atolladero de un pensamiento del individuo contra la sociedad; sucumbir a la vieja ilusión de que podemos hacer pie en el individuo y partir del individuo, de sus exigencias y de sus derechos para subir de nuevo a la sociedad. (...) Si el movimiento que se dibuja en favor de una re-posición de los derechos del hombre como fuente y fundamento de la política debe aportar algo efectivamente nuevo, esto sólo ocurrirá en la medida en que se niegue metódicamente a separar la afirmación del un-sujeto de la consideración de su inscripción colectiva; más aún, sólo en la medida en que se esfuerce por abandonar la aporía que, con tenaz perversión de óptica, nos lleva a ver al individuo y la sociedad como términos antagónicos donde cada uno de ellos sólo puede realizarse mediante la muerte del otro".[15]

Los derechos del hombre de la primera generación expresaban la dignidad del hombre, daban un sentido a la vida del hombre a través del libre ejercicio del pensamiento. Eran así derechos que llamaban a la participación política: nada más, pero también nada menos. Por el contrario, ¿qué sentido pueden tener unos derechos que se apartarían deliberadamente del campo político y de la constitución de la sociedad y de un Estado organizado? Pues los derechos sólo valen y se significan como derechos del hombre cuando es el ciudadano, consciente de la dignidad de su ciudadanía, el que los ejerce. Los derechos del hombre, que en sentido propio no son derechos de organización política, sólo pueden inscribirse en una sociedad política.

[15] Loc. cit., págs. 15 y 16.

Es problemático este desencuadramiento de la noción de derechos del hombre. Los terceros derechos no pueden fundar ninguna legitimitad de los Estados que los erigen en valores. Ellos traducen "la obliteración de la dimensión del porvenir en nuestras sociedades, la impotencia para imaginar un porvenir".[16]

La nobleza de los derechos del hombre de la primera generación merece que muramos por ellos y que nos sacrifiquemos por lo que constituye una de las condiciones esenciales de la existencia de una civilización. Los derechos políticos, económicos y sociales de la segunda generación pueden exigir un combate político, tal vez una revolución; cuando se arriba a los "derechos" de la tercera generación y de la posmodernidad, al no existir ya ningún valor, la legitimación de cualquier acción de guerra o de revolución —medida suprema del sentido de una sociedad— desaparece. Esto explica también la atonía relativa de la política en la hora actual.

B - *La aporía política de la idea de derechos del hombre*

¿Son los derechos del hombre una política? Desde hace unos diez años la pregunta atraviesa a la filosofía política contemporánea. Las interrogaciones de Claude Lefort, Marcel Gauchet, Luc Ferry, Alain Renaut o Paul Thibaud, por citar solamente a algunos, giran en torno a la cuestión del lugar de los derechos del hombre en la vida política. Ni totalmente satisfactorios, ni totalmente inoperantes, los derechos del hombre parecen perseguir aún un estatuto.

Si los derechos del hombre corresponden al ámbito de la política, la causa es de ahora en más escuchada. "Nacidos en la arena política, los derechos del hombre deben responder primero de su pertinencia política, es decir, de su pertinencia social".[17] ¿De qué modo los derechos del hombre servirán al hombre político en su acción concreta?

Si la política es el arte de asegurar la estabilidad, ésta no podría ser

[16] Idem, pág. 11.

[17] Claude Lefort: *L'invention démocratique*, París, Fayard, 1981, col. "Le livre de poche biblio essais", págs. 45 y sigs.

artificial: la política debe fundar algo más que una coexistencia entre los miembros de una sociedad; debe desembocar en la conexión de lazos estrechos asegurados por la comunicación entre los individuos. Ahora bien, esta comunicación supone que los derechos del hombre están garantizados.

1 / Los derechos del hombre en el fundamento de la vida política

Ya nadie se atreve a criticar de frente los derechos del hombre. Sin embargo, esta crítica fue virulenta, por no hablar de la crítica estructuralista del hombre, cuya muerte se proclamaba alegremente. Marx, en *La cuestión judía*, marcaba la distinción entre derechos reales y derechos formales y procedía a una lectura ideológica de la declaración de los derechos del hombre. Para él, el discurso burgués sobre la propiedad, condición de la existencia de los derechos del hombre, era más significativo que el fondo de la declaración, esto es, la virtud liberadora de los derechos del hombre. El descubrimiento de la realidad concentracionaria de la Unión Soviética reactualizó el alegato de Spinoza en favor de la libertad de pensar y demostró que su defensa no era abstracta. De ahí en más, la reivindicación de los derechos del hombre, lejos de encubrir un sistema de dominación, participa claramente de una lucha concreta contra la opresión.

Pero, como subraya Claude Lefort,[18] los derechos del hombre suelen mostrarse excesivamente circunscritos cuando se los utiliza como instrumento de crítica política. En unos casos —tal es la argumentación de los gobiernos de los países socialistas después de Helsinki—, se considera a los derechos del hombre como carentes de relación con la forma política del régimen. El sistema no podría verse puesto en entredicho por los derechos del hombre, cuya función esencial es aportar un "suplemento de alma". En otros casos —como cierta utilización del tema de los derechos del hombre por una parte de los liberales—, se acude a los derechos del hombre en forma indiscriminada para condenar cualquier modo de intervención del Estado, maléfico por naturaleza, y se marca así una neta separación

[18] Idem, pág. 52 y sigs.

entre el individuo y la sociedad. Por un mismo movimiento, los derechos del hombre pueden servir para legitimar la pretensión solipsista del individuo.

De ahí la dificultad para reintroducir los derechos del hombre en el corazón de la política y para conferirles algo más que una virtud de resistencia y coacción: una función de construcción política. habiendo ganado en valor consensual, los derechos del hombre perdieron en claridad y eficacia.

Un análisis de las relaciones entre los derechos del hombre y los diferentes tipos de regímenes políticos permitirá apreciar su carácter fundador. Los derechos del hombre expresan la existencia de un régimen no solamente jurídico favorable a la idea de libertad, sino también —en sentido estricto— democrático, puesto que sin libertad de deliberación no puede haber democracia.

Hay así incompatibilidad entre los derechos del hombre y los regímenes totalitarios. C. Lefort demostraba lo peligroso de la idea según la cual los disidentes de los países del Este no habrían hecho política y no habrían buscado ni derribar el poder instalado ni proponer un nuevo programa de gobierno ni sustituir el marxismo por una nueva doctrina. Los acontecimientos de Rumania, Polonia, Checoslovaquia y otros países demostraron que la idea era igualmente falsa en los hechos. Es absurdo reclamar *sólo* las garantías vigentes en las sociedades democráticas; sin las cuales no hay ciertamente, para el individuo, ni libertad ni seguridad. Los derechos del hombre suponen la incertidumbre de la evolución social, la creación y por tanto la novedad; exigen el combate contra cualquier concepción de un determinismo histórico.

Así pues, dice Claude Lefort, los disidentes hacen política —incluso no hacen más que eso— sin tener necesariamente una doctrina de gobierno o un programa político. Los derechos del hombre están simplemente ligados a una concepción general de la sociedad de la que el totalitarismo constituye la negación. El partido comunista francés es igualmente ambiguo cuando condena las persecuciones por delito de opinión, como si los derechos del hombre no fueran más que una opinión. Proclama su apego a los derechos del hombre, pero anula sus implicaciones. Intenta llevar los derechos del hombre al exterior de la arena política, es decir que sólo los entiende como

derechos del individuo o como simple expresión de la subjetividad.

En cuanto al pensamiento conservador moderno, considera sagradas, ciertamente, las libertades individuales y las garantías de la seguridad de los ciudadanos, pero "distingue (...) lo que depende de la moralidad" de lo que depende "de la política", es decir, del "juego de competencia por el poder, de las necesidades de conservación del orden establecido o de la razón de Estado".[19] La distinción entre el fin y los medios es parcialmente inevitable en las situaciones dramáticas pero, cuando se la sistematiza, relega los derechos del hombre a la condición de pura intencionalidad moral: ahora bien, la suma de estas intencionalidades no garantiza la existencia de un orden político conforme con el ideal de los derechos del hombre. Los derechos del hombre no libran inocentemente al pensamiento político del problema del mal, pero no permiten acomodarse a un orden resignado a él.

En los dos casos hay una negativa a considerar que el derecho es consustancial a la política, por ser constitutivo de la sociedad. De esta confusión sobre el papel del derecho y sobre su naturaleza —a la vez social y basada en el reconocimiento de la integridad del hombre— surgieron los problemas de legitimidad de la política contemporánea. Esta legitimidad no consigue ser fundada ni por el liberalismo tradicional —finalmente individualista y apolítico tanto como relativista—, ni por el comunismo ideológico, pronto a sacrificar la sociedad a una historia preescrita. En el primer caso, hay una libertad sin proyecto; en el otro, un proyecto sin libertad. La política democrática requiere lo uno y lo otro.

¿Los derechos del hombre tienen una realidad política o forman una categoría exterior a la política, *sui generis* ? Nuestra hipótesis es la siguiente: los derechos del hombre representan una *coacción* de la vida política. La violación de los derechos del hombre no constituye sólo una violación de los derechos individuales, sino también de los principios absolutos constitutivos de la política. Los derechos del hombre no proceden sino de una resistencia a todos los poderes. Afirmar que sin derechos del hombre no habría política, es afirmar

[19] Idem, pág. 50.

también que la diferencia entre la democracia y el totalitarismo no es únicamente una diferencia de grado en la opresión, sino una diferencia de naturaleza. Los derechos del hombre no son los derechos del hombre abstracto denunciado por Marx, sino derechos políticos. Hay que quitarle la razón a Marx cuando escribe que "los derechos del hombre, derechos del miembro de la sociedad burguesa, no son otra cosa que los del hombre egoísta separado del hombre y de la colectividad".[20] Para Marx, "la política y los derechos del hombre son los dos polos de una misma ilusión",[21] la de un hombre impotente para construir la sociedad de mañana tal como, para él, ella debe ser y será.

La democracia es precisamente el *riesgo* de la libertad, que funda la imprevisibilidad de la historia. Pues el fundamento de los derechos del hombre es la libertad de opinión, "la libertad de relaciones"; en síntesis, *stricto sensu*, una libertad de comunicación. Es el "derecho para el hombre de salir de sí mismo, relacionarse con los otros hombres por medio de la palabra, la escritura, el pensamiento".[22] El hombre está naturalmente dotado del pensamiento; quitarle la libertad de utilizarlo no sólo significa obligarlo al silencio; también significa querer cambiar —como en los regímenes totalitarios— la naturaleza del hombre. Los derechos del hombre son la afirmación de la independencia del pensamiento frente a aquello que pretende negarla; y no sólo, como pensaba Marx, el signo de la escisión entre el burgués y el ciudadano, entre la propiedad privada y la política. Precisamente porque no hay pensamiento —ni hombre— sin orden político, los derechos del hombre son supremamente de orden político.

En cambio, la crítica marxista de los derechos del hombre es fructífera cuando se consideran no tanto los derechos del hombre como su desviación. Esa crítica está guiada por el temor a una "descomposición de la sociedad en individuos", descomposición que sería efecto de la hipertrofia de los "intereses privados", de la

[20] *La question juive*, citado por Lefort, ob. cit., pág. 53.
[21] Claude Lefort, ob. cit., pág. 55.
[22] Idem, pág. 59.

disolución de los vínculos de dependencia"[23] y del agotamiento de la comunicación. Es esta desviación lo que se debe criticar si se quiere restituir a los derechos del hombre la dimensión política que Marx no había querido percibir.[24] Si se discute la universalidad de los derechos del hombre, se renunciará a la posibilidad de una comunicación universal. En este aspecto, los derechos del hombre constituyen una adquisición del pensamiento político y son el signo de una repulsa de la concepción relativista de la cultura y la historia.

2 /"Los derechos del hombre no son una política"[25]

Los derechos del hombre, aun siendo la condición de la democracia y de la libertad, sólo indirectamente participan en la lucha contra la alienación del individuo: ellos no organizan la democracia política y nada dicen sobre un eventual programa de gobierno. Los derechos del hombre no son la única llave de lo político. "El hecho de que el tema de los derechos del hombre" sea antipolítico y "sirva legítima y eficazmente de muelle a la absorción de la sociedad en el Estado, no implica efectivamente que con ello se resuelva el problema de lo que puede y debe ser una sociedad liberada de la amenaza totalitaria".[26] Los derechos del hombre constituyen el límite de la política y no la política misma. Si bien presuponen cierto tipo de orden político, nada informan sobre los aspectos constitucionales del régimen.

Los derechos del hombre no pueden legitimar por sí solos, de manera absoluta, el orden occidental establecido, dado que los problemas de la desigualdad, la alienación o la educación no han sido resueltos. Como escribe Marcel Gauchet:"Los derechos del

[23] Idem, pág. 63.

[24] Incomprensión y desviación de la idea de derechos del hombre coinciden: los derechos del hombre deben ser criticados cuando los inspira el vitalismo o el naturalismo apolítico, cuando sugieren un retorno a un estado natural asocial. La crítica marxista podría volverse legítimamente hacia los derechos de la tercera generación. Pero sólo por abuso se afirmará que esta desviación es inevitable.

[25] Título de un artículo de Marcel Gauchet en *Le Débat*, nº 3, julio-agosto de 1980.

[26] Luc Ferry y Alain Renaut: *Philosophie politique 3. Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, París, PUF, 1985, pág. 9.

hombre podrían no ser sino una manera de evitar, nombrándolos al lado de una respuesta ya preparada, las cuestiones que nacen del hundimiento del proyecto de sociedad forjado en el curso de un siglo y medio de movimiento obrero". Podrían volver a convertirse en un "instrumento de mistificación" tendiente a "hacer tragar la píldora de una política, al parecer, necesariamente mínima: ¿habéis visto el Gulag? Entonces, no pidáis demasiado. Podrían sobre todo (...) no dar otra cosa que un nombre envidiable a la impotencia".[27] Por sí solos, los derechos del hombre no permiten construir una sociedad justa, igualitaria y capaz de hacer uso de su libertad. No fundan ningún orden social.

En los días que corren, los derechos del hombre son tanto menos una política cuanto que la retórica actual de los derechos del hombre nació de una "tradición individualista" cuyo esfuerzo tendía a "construir la comunidad a partir del individualismo".[28] Lo difícil es, por tanto, pensar la "organización de una colectividad" con "el reconocimiento" que ella "implica de una necesaria negación, al menos parcial, de la soberanía personal de los individuos".

No es fortuito que el redescubrimiento de los derechos del hombre se haya producido en la estela de mayo de 1968, "fuera y en contra de cualquier espacio de organización constituida" y que permanezca "en el linaje típico del proceso de deriva inaugurado en el 68, profundamente inexplicado e incierto en cuanto a sus propios fines positivos".[29]

Así pues, de contentarnos con un discurso sobre los derechos del hombre, nos condenaremos a desesperar de la política, considerada como la sede de una inevitable y fatal alienación. No seremos capaces sino de enunciar el "mal radical" de la vida política y de considerar el vínculo político como el lazo trágico por excelencia. ¿Cómo no constatar que existe una tendencia natural, lógica —así fuese desviacionista— a hacer de los derechos del hombre un arma de combate contra la política? Más valdría "licencia", cuyo derecho se afirma pleonásticamente, que una normatividad virtualmente totalitaria.

[27] Ob. cit., pág. 6.
[28] Idem, pág. 9.
[29] Marcel Gauchet, ob. cit., págs. 8 y 9.

Más valdría la alienación en la sociedad *cool* del posmodernismo, que la alienación en un proyecto totalitario historicista. ¡Como si la alternativa fuese lo uno o lo otro!

A la inversa, si se considera a los derechos del hombre exclusivamente como instrumento de la política, fácil será considerar su insuficiencia política. Caeremos en la tentación de superarlos, bien en nombre de la *Realpolitik*, bien en virtud de una concepción del devenir histórico para la cual no son más que un simple momento, a superar, de la historia del mundo. ¡El retornelo paródico, "puesto que el hombre ha muerto, todo está permitido", resonaría nuevamente al son de una Internacional olvidadiza de sus versos o de *Heiliges Deutschland*! Los derechos del hombre no son toda la política, precisamente porque no cabe reducirlos a una fase del desarrollo histórico —aunque hubiesen nacido en la historia— y porque de aquí en más, para siempre, serán el fundamento de un orden, estrictamente hablando, político. Precisamente porque su valor es eterno, requieren acciones vividas en la contingencia.

Así pues, los derechos del hombre no pueden ni por sí solos fundar una práctica política, ni resumirse en un universalismo abstracto ajeno a lo real. Es ineluctable la presencia de los derechos del hombre en la vida política, pero en un lugar preciso. Ellos son la referencia necesaria a la política. Los derechos del hombre permiten que la vida política exista. Con este carácter, son un factor de legitimidad de las democracias. En nombre de los derechos del hombre se puede criticar a los regímenes totalitarios. Pero cuidémonos de que esta legitimidad no nos conduzca a hartarnos del deseo político.

C - *Los derechos del hombre: del individuo a lo universal*

En razón de su nacimiento, los derechos del hombre corresponden al ámbito político interno, pero ello no nos dispensa de preguntarnos por su significación universal. Esta universalidad de los derechos del hombre remite a la cuestión de la naturaleza del hombre, de lo propio del hombre, que, lejos de ser una cuestión

teológica, hace al fundamento del orden político. Su aplicación es diferente en el orden interno y en el orden internacional.

1 / Derechos y relaciones internacionales

Los derechos del hombre son un factor de legitimidad de las relaciones internacionales, es decir, concretamente, un elemento esencial de condena así como de legitimación de una acción internacional. No se puede desaprobar fácilmente los métodos utilizados en las relaciones internacionales independientemente de los fines perseguidos,[30] pero se debe combatir las prácticas de algunos Estados con respecto a los derechos del hombre, aun si es preciso jerarquizar las diferentes violaciones a los derechos del hombre. En la escena internacional, la defensa de los derechos del hombre sanciona la pertenencia al campo democrático.

La estabilidad de la escena internacional no tolera una pluralidad de actitudes frente a los derechos del hombre. No se puede *discutir* —la artimaña es de breve duración— con alguien que dice "vuestras reglas y valores no me interesan".[31] Hay relación internacional y no guerra cuando hay comunicación, y no hay comunicación cuando no hay lenguaje común sobre el hombre como absoluto del derecho. Pero las relaciones internacionales no se conciliarían simplemente con la enunciación de estos principios simples. En definitiva, las situaciones extremas son raras en el orden internacional, donde predominan las configuraciones intermedias. El lenguaje diplomático, lenguaje de evitamiento, es el de la simulación. Esto explica la intervención de actores no estatales en las relaciones internacionales, cuya misión es recordar —cuando los gobiernos no han llegado aún a las armas— que el hombre no puede ser menospreciado por los Estados.

a - *El papel de los actores no gubernamentales*. La confiabilidad de los Estados en la defensa de los derechos del hombre está puesta en entredicho debido a la imposibilidad en que se encuentra un Estado

[30] Véase capítulo 12, págs. 293 y sigs.

[31] "Les exigences de droit dans les relations internationales", entrevista con Pierre Hassner, *Esprit*, marzo de 1980.

de romper con la mayoría de los otros Estados. Los actores no gubernamentales privados se encargarán entonces de decir qué son los derechos del hombre y de representar una suerte de opinión pública internacional, de conciencia común del mundo civilizado.

La acción de las organizaciones no gubernamentales se sitúa al margen de la política. Si bien hace sentir su influencia en ella, su finalidad no es suplantarla. En el discurso de estas organizaciones, los derechos del hombre representan una exigencia moral, exterior por naturaleza a la política pero que se impone a ella. La acción de estos actores privados presenta esa ambigüedad. O bien comprueban que para restablecer una situación conforme con los derechos del hombre en los regímenes que los violan, no basta con operar modificaciones al margen sino que hay que cambiar el régimen político en su conjunto, y es el caso de las asociaciones que libran de manera explícita un combate político; o bien conducen una acción de zapa indirecta pero, al hacerlo, embisten contra los síntomas sin ocuparse de las causas.

En teoría, una acción apolítica no tiene por qué medir las consecuencias de sus actos. Ella presenta una exigencia moral absoluta —la integridad, la dignidad de la persona humana, de cada persona humana—, independientemente de cualquier situación concreta. No toma en cuenta —pues no es su función— las situaciones particulares que podrían justificar ciertos acomodamientos. Los actores privados no tienen por qué preguntarse si no le hacen el juego, indirectamente, a tal o cual potencia. Pero la neutralidad de su acción es sólo aparente: no sólo porque, como hemos visto, los derechos del hombre no son indiferentes al tipo de régimen político, sino también porque utilizan los medios de comunicación, cuya característica capital es que no existe control para la llegada del mensaje.[32] Por lo demás, los derechos del hombre, que se utilizan en el orden internacional, nunca lo son en este orden exclusivamente. Entre el hombre al que en él se defiende y los principios internacionales, se intercala siempre el derecho interno, que es el soporte en realidad único de los derechos del hombre.

[32] Véase capítulo 10, pág. 257.

b - *Derecho interno y derecho internacional.* Las relaciones entre la regla de derecho y los derechos del hombre deben ser precisadas. Los derechos del hombre, sancionados por las reglas del derecho internacional, son en realidad reglas de derecho *internas de los Estados,* consagradas por los textos internacionales y sin sanción real posible. Pero el respeto a los derechos del hombre supone una presunción general de respeto al derecho internacional, y ello debido al carácter legitimante de los derechos del hombre. Este nexo entre el orden interno y el orden internacional explica los riesgos de desestabilización cuando los derechos del hombre son negados por los Estados en materia de política interior. En efecto, no está excluido que con frecuencia creciente sean impugnados por Estados en los que, al mismo título que las reglas del derecho internacional, participan del sistema hegemónico de Occidente.

La legitimidad de la conducta de los Estados occidentales es difícil de establecer cuando ya no se admite la universalidad de la concepción del hombre y cuando ya no se considera a cualquier hombre, por principio, igual a cualquier otro hombre. La violación de los derechos del hombre en el orden interno tiende *necesariamente* a extenderse en el orden internacional.

Afirmar que los derechos del hombre son un factor de legitimación en el orden internacional no constituye solamente una petición de principio ético, sino también una afirmación basada en el interés de los Estados. Se considerará propio interés de los Estados el ejercer una política ajustada a los derechos del hombre; de lo contrario, es de temer una ampliación de las situaciones en que serán violados. En lo que respecta a los Estados —independientemente de cualquier noción ética—, ¿respetan ellos, en ausencia de sanción, el derecho internacional? Cuando tienen algún interés en ello, o cuando, al no respetarlo, corren el riesgo de destruir *también* los fundamentos del orden interno. Cualquier otra regla resulta inocua cuando Estados no democráticos no tienen ese interés y esperan obtener algún provecho de una declaración de guerra.

El orden internacional tendrá más posibilidades de pacificación cuando se comprenda que no respetar los derechos del hombre es, por sí mismo, un acto de guerra. Pues en las relaciones internacionales, esto significa primero *quebrar una comunicación,* un capital de

lenguaje común, con sus ardides y sus hipocresías, ciertamente, pero que permite la existencia de una sociedad internacional y de Estados libres. Pues los derechos del hombre no son derechos relativos. Su violación se emparenta siempre con un retroceso de la política; y, por lo tanto, de la humanidad.

2 / Positividad de los derechos del hombre: los dos principios del orden político

En un primer nivel, los derechos del hombre sujetan a cada individuo a la moralidad, pues lo obligan a considerar al otro como un fin y no como un medio —pues a Kant se ha de volver—. Y este espíritu de los derechos del hombre es supremamente político. Sobre todo, los derechos del hombre aparecen como limitaciones a lo que un poder puede hacer conservando el carácter político de la sociedad. La limitación de los derechos del hombre es, en efecto, una limitación de los derechos políticos. De este modo, los Estados totalitarios rechazan el libre juego de las fuerzas políticas en la lucha contra el poder y el riesgo del cambio imprevisto. No hay de un lado derechos del hombre abstracto y del otro derechos del hombre en una sociedad política. Violar los derechos del hombre es impedir que el hombre tenga una existencia política. En consecuencia, ¿son los derechos del hombre un principio positivo?

En primer lugar, no sólo posibilitan la política: obligan a dedicarse a ella. Son incompatibles con la retirada del hombre respecto de la política.

En segundo lugar, ellos delinean la configuración general del orden político. Los derechos del hombre constituyen el vínculo fundamental que enlaza la integridad de cada individuo singular y único con la universalidad. Cada hombre puede ser defendido eficazmente porque en todas partes es el mismo. Sin esta presunción de universalidad del carácter humano no hay, en nuestros tiempos, orden democrático posible. *Los derechos del hombre son el fundamento del universalismo democrático.* Así pues, los derechos del hombre constituyen el mejor antídoto para el relativismo cultural, nacional e internacional. También por esta condición, la idea de igualdad de los hombres es una coacción de la vida política. Pero, a causa de esa

universalidad, los derechos del hombre reclaman un complemento doctrinario: la definición política de un proyecto para el hombre, para su cultura y su inteligencia. Este alcance positivo de los derechos del hombre tiene que ser definido.

Dos principios fundan todo orden político: la integridad del hombre, que expresa su universalidad, y el reconocimiento de la necesidad de este mismo orden en la forma de una sociedad políticamente organizada. Estos dos principios forman, por decirlo así, la estructura mental de *toda* sociedad no inclinada a negarse a sí misma: interesada en pensarse como sociedad. Sin este horizonte de referencia no se puede pensar la política, aun cuando los contenidos concretos de estos dos principios deban evolucionar y ser infinitamente precisados por leyes y medidas concretas sociales, culturales y educativas.

Nada prueba el hecho de que existieran sociedades organizadas cuya base era la ausencia de respeto al hombre: no eran sociedades democráticas fundadas en la deliberación, políticas en el sentido de que —como hemos demostrado— *hoy en día* una sociedad política no puede ser sino totalmente democrática, y no lo eran ni Atenas, ni Roma, ni los Estados Unidos antes de que se aboliera la esclavitud. El principio de integridad humana es, en efecto, el factor de legitimación de un régimen democrático: tal es su soporte, su fin y su ficción-convención fundadora. En este sentido, el segundo principio es el primero multiplicado a escala social. Si ser hombre es comunicarse, imaginemos la contradicción de hombres no libres y no respetados entrando en comunicación. Nada prueba la invalidez de la regla de los derechos del hombre durante circunstancias excepcionales. ¿Qué hacer si, para salvar diez vidas, hay que suprimir una? El hiperbolismo de la hipótesis no aporta ninguna claridad: las situaciones de crisis así enfocadas nacieron precisamente de la inaplicabilidad de las reglas fundamentales que rigen el mundo humano. Aquí está la tragedia del conflicto: no poder respetar al hombre.

Sin embargo, estos dos principios no son únicamente *límites*, sino también *principios positivos*. De manera positiva, los dos principios universalistas permiten poner en práctica una política en la mayoría de los casos, tanto en las relaciones internacionales como en la definición de las coacciones que limitan la libertad privada de los

miembros de una nación. La sociedad política no es compatible con una visión cualquiera del hombre. La sociedad democrática es una sociedad comunicante: el hombre democrático es social porque trae consigo una idea del hombre que funda la posibilidad de un intercambio. Esta sociedad no es política sino porque está fundada sobre individuos que se niegan a considerar su individualidad como el todo, y la nación o el grupo particulares a los que pertenecen como la sociedad global del género humano. Por eso, en una sociedad democrática, el desarrollo del hombre es a un tiempo el origen y el *telos*: el origen, porque sólo el hombre consciente de ser hombre puede *querer* una sociedad política; el fin, porque sólo impulsando lo más posible al hombre a un punto elevado de desarrollo de lo que él es —mediante la actividad del pensamiento libre—, la sociedad será más política y más humana.[33]

El ejemplo de la excisión de las jovencitas explica por qué estos dos principios se encuentran inextricablemente ligados y permiten concebir lo que es el desarrollo político: cuanto más desarrollada políticamente está una sociedad, más respeta al hombre. Algunos condenarán la excisión simplemente en nombre de los derechos del hombre y de la integridad de la persona humana. Pero otros, puestos así en abogados del diablo, replicarán que la excisión no es necesariamente inhumana, que la familia de las niñas presta su consentimiento, que a veces tiene la libertad formal de no acudir a este procedimiento. Otros condenarán la excisión en nombre de una teoría de la alienación, pero esta teoría supone ya un modelo de referencia positivo que es posible discutir e impugnar: ¿nuestro modo de desarrollo occidental es verdaderamente mejor, etc.? Es muchísimo más eficaz y, finalmente, más globalizador condenar la excisión en nombre del criterio democrático, fundamento de la sociedad política, que implica necesariamente una cierta concepción del hombre.

En lo que respecta al criterio del desarrollo político, hay que recordar que toda sociedad política es autorreferente: se quiere o no se quiere una sociedad política; ésta encuentra su fundamento en sí

[33] El elogio de la amistad por Spinoza se justifica en nombre de esta idea, que es el axioma insuperable de la política.

misma y sólo aspira a perseverar en su ser. Si se la quiere, hay que advertir sus implicaciones. Una sociedad que practica la excisión es una sociedad que tendrá *necesariamente* un débil desarrollo político, estructuras de autoridad de tipo mágico y tradicional y una cultura basada en el particularismo. Es decir que, en este tipo de sociedad, la política no existe, pues no hay hombre para realizarla. Si la democracia es la posibilidad de que los hombres decidan su propio destino, *de hecho* y en lo estructural, una sociedad en la que se practica la excisión no es política. Y, en una sociedad no política, el hombre no vale nada. No se concibe la aplicación de un criterio sin referencia al otro criterio. Las dos nociones están íntimamente ligadas. Sólo en una sociedad política se puede hablar de hombre: sólo se puede hablar de sociedad política si hay hombres y si hay un respeto de principio por la integridad humana.

Este criterio de división entre las sociedades políticas y las sociedades no políticas no vale solamente en el caso extremo de la excisión, sino en el juicio que vamos a aplicar a nuestras conductas y a nuestra política cultural. No hay sociedad política sin integridad humana, integridad que es ante todo física, pero que remite igualmente a los comportamientos intelectuales, en cuanto permiten o entorpecen el desarrollo del pensamiento libre.

No se discute que una sociedad democrática debe condenar a Hitler o la droga. Ahora bien, el hecho de que una sociedad democrática no pueda conciliarse mucho tiempo con ciertos pasatiempos de masas es algo más difícil de traducir en un programa político. La cuestión no concierne a los valores o a la simple estética. Hay pasatiempos que facilitan y favorecen la integración en la sociedad política y otros que la contrarían. No hay independencia entre la sensibilidad estética, el sentido del interés común, la atención al otro y la libertad de la persona.[34]

[34] Aun si no podría haber ley que gobernara estas relaciones, y aunque haya que distinguir entre comportamiento individual e influencia sobre el espíritu público de una multitud de comportamientos de apariencia homogénea. Para tomar un ejemplo musical, también habría que analizar precisamente la calidad de la escucha; pero ésta no es *globalmente* independiente de la obra. Las relaciones entre política —o alejamiento de la política— y sentido estético son complejas: su análisis sigue pendiente.

Vayamos más allá: la práctica de un arte o el desarrollo del sentido estético pueden expandir esa sensibilidad que posibilita la comunicación entre los hombres, y ello porque éstos aprenden a *prestar atención*, a inventar por sí mismos la urbanidad, cotidianamente. El sentido político es primeramente eso. Se entra en la sociedad política no bien se está listo para oír y para mirar. En cambio, se cierra uno a esta sociedad cuando se vuelve indiferente al hombre considerado bajo los auspicios de la especie humana. Hombre-político: del uno al otro, la que instaura el orden, la relación, es la comunicación. La razón política es una razón comunicacional: ¡una fuga de Bach tiene un lenguaje más rico que Supertramp! Ella nos enseña a escuchar y a amar el mundo.

Entonces, ¿por qué el hombre y la sociedad política, valores autorreferentes, más bien que nada? Porque hemos alcanzado el punto límite. No se puede desconstruir más. Una vez que hemos admitido al hombre y la sociedad política, podemos combatir a *Mein Kampf*; pero también podemos establecer, mediante un proyecto, la fisonomía de la sociedad de mañana. La positividad de los derechos del hombre, que se expresa en un proyecto intersubjetivo, político y basado en el amor al mundo, es la condición necesaria para erradicar esa barbarie cuya existencia nos fue revelada por el totalitarismo.

Bibliografía

Arendt, Hannah: *Essai sur la révolution*, París, Gallimard, 1972, especialmente capítulos II, "La question sociale", págs. 82 y sigs., y IV, "Première fondation: *constitutio libertatis* ", págs. 205 y sigs.

Aron, Raymond: "Pensée sociologique et droits de l'homme", *Etudes politiques*, París, Gallimard, 1972, págs. 216 y sigs.

Baechler, Jean: "Droits de l'homme ou droits du citoyen?", *Commentaire*, otoño de 1987, nº 39.

Baechler, Jean: "Fondements des droits de l' homme". *Commentaire*, Verano de 1986, nº 46.

Barret-Kriegel, Blandine: *Les droits de l'homme et le droit naturel*, París, PUF, 1989.

Binoche, Bertrand: *Critiques des droits de l'homme*, París, PUF, 1989.

Cassirer, Ernst: *La philosophie des Lumières*, París, Agora, Fayard, Presses Pocket,

1986, especialmente capitulo VI, "Le droit, l'Etat et la société", págs. 305 y sigs.
Daniel, Jean: "Les droits de l'homme comme religion des incroyants", *Le Débat*, nº 43, enero-marzo de 1987.
Delmas-Marty, Mireille: *Raisonner la raison d'Etat. Vers une Europe des droits de l'homme*, París, PUF, 1989.
Ferry, Luc y Renaut, Alain: *Philosophie politique 3. Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, París, PUF, 1985.
Ferry, Luc y Renaut, Alain: "Penser les droits de l'homme", *Esprit*, marzo de 1983.
Gauchet, Marcel: "Les droits de l'homme no sont pas une politique", *Le Débat*, nº 3, julio de 1980.
Gauchet, Marcel: "Droits de l'homme", en François Furet y Mona Ozouf: *Dictionnaire critique de la Révolution française*, París, Flammarion, 1988, págs. 685 y sigs.
Gauchet, Marcel: *La révolution des droits de l'homme*, París, Gallimard, 1989.
Havel, Václav: *Essais politiques*, París, Calmann-Lévy, 1989.
Kis, János: *L'Egale dignité. Essai sur les fondements des droits de l'homme*, París, Le Seuil, 1989.
Lefort, Claude: *L'invention démocratique*. París, Fayard, 1981, col. Le livre de poche biblio Essais, especialmente "Droits de l'homme et politique", págs. 45 y sigs.
Nicolet, Claude: *L'idée républicaine en France*, París, Gallimard, 1982, especialmente capítulo II, "Les fondements du lien social", págs. 325 y sigs.
Renaut, Alain: *L'ère de l'individu*, París, Gallimard, 1989.
Rivero, Jean: *Libertés publiques 1. Les droits de l'homme*, París, PUF, col. Thémis, 1981.
Strauss, Léo: *Droit naturel et histoire*, París, Plon, 1954.
Villey, Michel: *Le droit et les droits de l'homme*, París, PUF, col. Questions, 1983.
———: "Droit et politique", *Esprit*, marzo de 1980.
———: "Les droits de l'homme", *Droits*, nº 2, PUF, 1985.

Capítulo 4

TOTALITARISMO E IDEOLOGIA

El totalitarismo es el horizonte en el que se inscribe todo el pensamiento político contemporáneo. Sólo por referencia a la amenaza totalitaria pueden comprenderse el liberalismo de la sociedad civil, así como el reconocimiento del carácter absoluto de los derechos del hombre. Del mismo modo, el último gran movimiento social de la posguerra —mayo de 1968— estuvo directamente orientado por la referencia totalitaria: coexistían en él una voluntad de emancipación individual y social y un elogio de la transformación virtualmente totalitaria, plano en el cual el "modelo" de la revolución cultural china resulta significativo. El análisis del fenómeno totalitario es necesario también para la comprensión de las concepciones del devenir histórico, de las relaciones internacionales —el desafío de la última gran guerra fue la destrucción de un totalitarismo— y, fundamentalmente, del límite a la capacidad de transformar la sociedad e incluso de estructurarla.

El estudio del fenómeno totalitario *como tal* es relativamente reciente. Con excepción de ciertos precursores, como lo fueron, en diferentes terrenos, Hannah Arendt, Raymond Aron y el equipo de *Socialismo o barbarie*, la reflexión con punto de referencia en el totalitarismo es posterior a 1968.[1] Antes de esta fecha los historiadores o filósofos

[1] Exceptuando la literatura de tesis, pionera en la materia: Orwell, Huxley, Koestler.

se dedicaban a estudiar el nazismo, el fascismo o el comunismo soviético; pero el fenómeno totalitario, como concepto, escapaba a sus investigaciones. La destalinización —subsidiaria, recordémoslo, de los acontecimientos de Hungría— tampoco dio paso a una reflexión específica sobre el totalitarismo.

La reflexión sobre el totalitarismo se actualiza hoy de manera constante y lo atestigua la referencia a algunas fechas: en 1973, la aparición del primer volumen de *El archipiélago del Gulag*, de Alexander Soljenitsyn: una vez "descubierta la distancia soviética ya no se puede pensar la política de la misma manera; en 1975, instalación del régimen de Pol Pot en Camboya, responsable del último genocidio de la historia mundial; en 1989, reglaciación del régimen chino y liberación de los países del Este del dominio totalitario.

No es unívoco este redescubrimiento del totalitarismo: se puede condenar el totalitarismo de varias maneras. Una, servirse de él para legitimar a cualquier precio la sociedad democrática occidental, la "Europa decadente" tal como existe, de donde se deriva la desconfianza hacia cualquier proyecto de sociedad virtualmente totalitario por naturaleza: aceptemos, pues, nuestras imperfecciones. Otra, aprestarse a combatir en el mismo plano —jerarquizando las amenazas— el peligro totalitario y las inepcias culturales e intelectuales de la sociedad democrática: el desconcierto intelectual de nuestras democracias compromete la lucha contra el fenómeno totalitario y dificulta el tomar conciencia de la legitimidad de esta lucha. Esta actitud es la única verdaderamente *política* y conduce a una inversión de las ideas establecidas: un proyecto para el hombre en sociedad no sólo no es totalitario, sino que multiplica las posibilidades de que tal riesgo pueda ser conjurado. La demostración del carácter no político de la ideología y del totalitarismo permitirá comprender por qué.

A - *La ideología contra la política*

Como demostró Hannah Arendt, si se quiere comprender el fenómeno totalitario, es necesario atender a la ideología. La ideología puede ser un factor secundario en la explicación de este fenómeno.

Es un elemento de comprensión del totalitarismo, irreductible a cualquier instancia exterior; por lo demás, fue el totalitarismo el que en el siglo XX suscitó la urgencia de una reflexión sobre la ideología. Este análisis conduce a la afirmación del carácter *por definición* no ideológico de la democracia.

1 / La ideología: del conocimiento a la acción

La ideología presenta dos características esenciales. En primer lugar, tiende a "explicarlo todo, hasta el menor de los acontecimientos, deduciéndolo de una sola premisa" [2]irrecusable. Se considera a sí misma una ciencia, a semejanza de la metafísica tradicional, pero no tiene ninguna de sus características. En segundo lugar, lo real no le inspira más que desprecio, debiendo rendirse a sus postulados. Expresa Hannah Arendt: "En su pretensión de explicarlo todo, las ideologías muestran tendencia a no dar cuenta de lo que es, de lo que vive y de lo que muere". [3] Dicho con otras palabras, la ideología es exterior a la realidad y no somete a la prueba de los hechos para establecer su veracidad: el único expediente de la ideología será doblegar a los propios hechos. Jean-François Revel define la ideología como una "triple dispensa",[4] intelectual, sólo se retienen o inventan los hechos útiles; práctica, se suprimen los criterios de eficacia; moral, los criterios de la acción ya no son el bien y el mal, pero el servicio de la ideología hace las veces de moral.

Raymond Boudon señala que la noción está "dominada por una gran confusión".[5] Existe un número muy grande de definiciones o enfoques de la ideología.

Según parece, el término fue creado por Destutt de Tracy a finales del siglo XVIII para designar la ciencia de la génesis de las ideas. Esta nueva ciencia descansaba en el presupuesto de que debía ser posible

[2] Hannah Arendt: *Le système totalitaire*, París, Le Seuil, Points Politique, 1972, pág. 215.

[3] Idem, pág. 219.

[4] *La connaissance inutile*, París, Grasset, 1988, pág. 160.

[5] *L'idéologie*, París, Fayard, 1986, pág. 219. De él tomamos gran parte de nuestra tipología de las concepciones de la ideología.

explicar la evolución de las ideas —y por lo tanto la historia, el arte, la civilización, etc.— de la misma manera que los fenómenos físicos. Debía existir una ley de producción de las ideas dependiente de condiciones sociales, económicas y políticas. Se admitía explícitamente que la "naturaleza" social y la matriz de producción de las ideas podían ser orientadas y dirigidas. El carácter virtualmente totalitario de la ideología se debe a esta correspondencia entre el carácter explicable de la producción de las ideas y la posibilidad de actuar sobre ellas.

La palabra "ideología" adquirió rápidamente un contenido peyorativo: Napoleón trataba de ideólogos a sus opositores Destutt de Tracy y Volney, con lo que los acusaba de frecuentar las especulaciones abstractas desconectadas de la política real. El sentido del término tendió a derivar y a alejarse de su primera acepción de ciencia, pasando a designar una estructura mental criticable.

En *La ideología alemana*, explica Marx que las ideologías son primeramente ideas falsas que el "comercio material" de los hombres les inspira *necesariamente*; Marx sigue siendo clásico en esto, pues las "sensaciones" producidas por las condiciones materiales dan lugar a pensamientos falsos. Nadie puede escapar a ellos, así como en una situación histórica y socialmente dada el hombre no puede sustraerse a la alienación: "No es la conciencia lo que determina a la vida, sino la vida la que determina a la conciencia". [6] Quedan de manifiesto el carácter total y global y la negación correlativa de la libertad que definan la ideología: "La moral, la religión, la metafísica y todo el resto de la ideología, al igual que las formas de conciencia que les corresponden, pierden toda apariencia de autonomía."[7]

Con Lenin, el concepto de ideología se desplaza y en cierto modo se trivializa. Las ideologías son para él sistemas de ideas, teorías que los protagonistas de la lucha de clases utilizan para su combate. No importa que sean verdaderas o falsas, que expongan o no la realidad: alcanza con que sean *útiles*. Se acentúa así el carácter "instrumental" de la ideología: los hombres podrán "fabricar" ideologías como

[6] *L'idéologie allemande*, París, Editions sociales, 1977, pág. 51.
[7] Idem, pág. 51.

armas para sus combates políticos. Esta concepción de ideología, extensiva y cínica, explica tanto la colonización como la descolonización, el desarrollo del capitalismo como el del nazismo o el comunismo. Es particularmente significativa por poner al descubierto la interacción entre la ideología y la realidad. Situaciones históricas dadas van a dar nacimiento a ideologías pero, inversamente, la ideología podrá hacer nacer ciertas situaciones ajustadas a sus propósitos o aptas para propiciarlos. La relación con la verdad o la mentira desaparece: las ideas y los hechos se tornan completamente manipulables.

Althusser resume y por así decir sintetiza estas dos concepciones: "La ideología como sistema de representación se distingue de la ciencia por el hecho de que en ella la función práctico-social prevalece sobre la función teórica (o función de conocimiento). En toda sociedad se constata (...) la existencia de una actividad económica de base, de una organización política, y de 'formas ideológicas' (religión, moral, filosofía, etc.). *Así pues, la ideología forma orgánicamente parte, como tal, de toda la totalidad social* (...). Las sociedades humanas segregan la ideología como el elemento y la atmósfera indispensable para su respiración, para su vida histórica".[8] Puesto que estamos condenados a la mentira y la falsedad, y al ser la ideología congénita en nosotros, forma parte de los instrumentos normales de la acción política. Las ideas ideológicas no son ni verdaderas ni falsas, careciendo siempre de relación con la necesidad de conocimiento. Para quienes la manipulan o transmiten la ideología es un medio que permite esquivar el enfrentamiento conceptual con la realidad. *Por lo tanto, la ideología es esencialmente un instrumento de acción,* pero de una acción carente por esencia de humildad, una acción de deformación y hasta de trituración de la realidad.

No todo es falso en una ideología —que puede apoyarse en trabajos científicos serios: la ciencia produce ideología—, pero es ideología por cuanto se presenta como totalidad. Así pues, junto con Raymond Boudon, podemos definir la ideología como una "doctrina

[8] *Pour Marx,* París, Maspéro, 1965, págs. 238-239. Citado por R. Boudon, ob. cit., pág. 31.

apoyada en una argumentación científica y dotada de una credibilidad excesiva o injustificable".[9] Para ser activa y útil la ideología necesita ser total, absoluta, nivelar las situaciones particulares, reducir las diferencias y proponer una verdad indemostrable.

2 / La ideología: un fenómeno total

El criterio esencial de la ideología es su normatividad. Raymond Aron afirma que "las ideologías políticas mezclan siempre, con mayor o menor fortuna, proposiciones de hecho y juicios de valor. Expresan una perspectiva sobre el mundo y una voluntad dirigida hacia el futuro".[10] Las ideologías pretenden que el presente se amolde a una idea preestablecida del futuro y poco importa que se trate de ideólogos "producidos" por la sociedad o de ideólogos manipuladores. De este modo, las ideologías son siempre milenarismos y profetismos *activos*: hay que modificar la naturaleza social, dado que es modificable, y no posponer la acción hasta que aparezca la verdad científicamente establecida; sobre todo cuando la verdad —y en este punto Althusser es profundamente lógico— no existe. Si todo es ideología, ¿cómo decir que una ideología es legítima o no? La ideología que prevalezca habrá prevalecido antes sobre su adversario: por la fuerza.

Para los liberales, la crítica de la ideología se confunde con la crítica del prometeísmo social. La pertinencia de la crítica política liberal de la ideología está dada por su condena necesaria de la *fuerza*, que es resultado de la ideología historicista. La crítica de la ideología no tiene el mismo alcance según que provenga de los marxistas o de los liberales. Los primeros ven en la "ideología" (burguesa) la voluntad de conservar lo que existe y de justificar el "desorden establecido", mientras que los segundos consideran como ideológica toda ambición de pensar y fundamentar científicamente el orden social *de manera total*. En un caso la crítica es puntual; en el otro es

[9] Ob. cit., pág. 52.

[10] *L'opinion des intellectuels*, París, Calmann-Lévy, 1955, pág. 261, reed. Agora, Presses Pocket, 1986.

global, pues su objeto, la ideología comunista, es el modelo más puro de ideología y el más fácil de descifrar. La ideología marxista pretende que la realidad se someta a las leyes preestablecidas de la historia; la ideología liberal —que no es todo el liberalismo— tenderá a que la realidad se ajuste a las leyes de la economía pura de mercado. En los dos casos lo que se deniega es la existencia de coacciones —libertades, vida política, equilibrio social, etc.—, puesto que la sociedad es un objeto y no un sujeto y funcionaría de acuerdo con leyes preestablecidas que es deseable aplicar mediante una operación de puesta en conformidad —y hasta de puesta en vereda— de la realidad. Lo mismo el liberalismo que el socialismo —aunque uno sea virtualmente totalitario y el otro no— se vuelven ideológicos cuando pierden su condición de referencia y se deslizan hacia la de la norma; cuando, respectivamente, las contradicciones del capitalismo y la mano invisible cesan de ser hipótesis para convertirse en dogmas.

Por otra parte, la ideología no es privilegio de las doctrinas "afirmativas": hasta quienes pregonan la desideologización lo hacen en nombre de consideraciones ideológicas. Afirman que todas las doctrinas dan lo mismo y que, en consecuencia, es inútil buscar la verdad. Infieren que ya no hay nada que construir y que la sociedad debe autorregularse. La desideologización puede ser ideológica cuando aplica al conjunto de la sociedad, la economía y los individuos principios indistintos que predicen el porvenir del mundo, así fuese bajo la forma de la ausencia de porvenir.

Por definición, las ideologías revisten una forma cerrada y rígida y resistente a la discusión, por lo que no es fácil desenmascarar el carácter sistemático de construcción intelectual que siempre presentan. Se explica así igualmente el hecho de que requieran una adhesión total y absoluta por parte de quienes las reivindican y de que, a diferencia de los sistemas de pensamiento o de los movimientos de pensamientos no ideológicos *a priori*, detenten el "monopolio de la opinión legítima",[11] no se puede ser más o menos stalinista o nacionalsocialista. A causa de su extrema vulnerabilidad a cualquier

[11] *Introduction à la politique moderne*, París, Hachette Pluriel, 1987, pág. 305.

pensamiento que pudiera contrariarlas, reclaman instituciones que se encarguen de velar por el respeto a estas creencias.

Así pues, la ideología puede definirse por su carácter de totalidad, cierre y no impugnabilidad. El orden social que podamos fundar en razón y mejorar será únicamente parcial: sólo su inacabamiento es legítimo y permite la existencia de un espacio político. El orden ideológico es total o no es. Una ciencia se vuelve ideológica cuando adopta la pretensión de exportarse más allá de su ámbito de validez; una política se vuelve ideológica cuando enuncia su pretensión de indicar, sin recurso a la deliberación, la senda que los hombres deben tomar. Con la ideología, la historia tiene vocación de detenerse. Si en la sociedad comunista no hay ya pintores, sólo hay hombres que pintan, ¿no es que la creación misma ha desaparecido, esa creación, conflictiva, potencialmente antagónica a la sociedad y revolucionaria, sin la cual no hay historia?

De este modo, para Raymond Aron el marxismo es el "último sistema ideológico de Occidente, el último sistema de interpretación global. El señala el orden del mal (la apropiación privada de los medios de producción), los hombres o los grupos malditos (los capitalistas o el capitalismo, sujeto histórico), los hombres o los grupos que la Historia destinó a la misión de redención y salvación".[12] Para precisar mejor, digamos que el marxismo es el último sistema que *justifica intelectualmente una nocividad y una inutilidad de la política*. Y no es fortuito que la introducción de un debate político —de la democracia— en el Este, no pueda sino acabar con la ideología comunista, incompatible con el rasgo de pluralidad contenido en la idea política.

B - *La naturaleza del totalitarismo*

El estudio de la naturaleza del totalitarismo ya no puede prescindir de la referencia a Hannah Arendt, la primera que despejó la especificidad del hecho totalitario. El totalitarismo es un hecho sin

[12] *Mémoires*, París, Julliard, 1983, pág. 604.

precedentes, irreductible a cualquier fenómeno histórico determinado, insusceptible de cualquier categorización de derecha o izquierda. El totalitarismo es no político: destruye el debate y el espacio relacional que la política tiene por fundamento.

1 / Características del totalitarismo

Hannah Arendt se ve llevada a efectuar dos constataciones. Por una parte, el totalitarismo no resulta un "tipo inmutable bajo un disfraz moderno". La "dominación total es demasiado insólita para poder referírsela a las formas antiguas". Su "advenimiento" corresponde a un "brusco desenganche, que no responde en absoluto a la imagen continuista que solemos formarnos de la evolución histórica". [13] Difiere tanto del "despotismo oriental", de la "tiranía griega" o de la "dictadura romana" como de una "simple exacerbación del poder de Estado que súbitamente revelaría su verdadero rostro" mediante la violencia específica de las técnicas modernas. Por otra parte, el totalitarismo no es una falla momentánea clasificable en la rúbrica de la "teratología política".[14] Es una "figura duradera que se debe añadir al registro de las fórmulas de gobierno clásicamente inventariadas".

El totalitarismo es primeramente ruptura con el antiguo orden de la monarquía de derecho divino, donde el poder real estaba limitado por la tradición. Para que el totalitarismo naciese hacía falta que se "aboliese toda referencia a potencias sobrenaturales o a un orden del mundo, y que el poder acabara por ponerse el disfraz de un poder puramente social". Sólo en este aspecto puede decirse que el totalitarismo resulta de la liberación de la "política" con respecto a las referencias trascendentes o a la tradición, y que fue posibilitado por el constructivismo. Ahora bien, esta condición permisiva no implica que cualquier proyecto constructivista e inmanente sea totalitario, ya que, al contrario, ese proyecto debe ser inmanente para ser de ahí en más *político*. En cambio, la autonomía del poder abstracto es por

[13] André Enegrén, *La pensée politique de Hannah Arendt*, París, PUF, 1984, pág. 192.
[14] Idem, pág. 192.

naturaleza totalitaria y no política. "El totalitarismo supone la concepción de una sociedad que se basta a sí misma y, puesto que la sociedad se significa en el poder, la de un poder que se baste a sí mismo".[15] La sociedad, que en un régimen político se construye, va a disolverse. "El proceso de identificación entre el poder y la sociedad, el proceso de homogeneización del espacio social, el proceso de cierre, tanto de la sociedad como del poder, se encadenan para constituir el sistema totalitario. Con éste queda restablecida la representación de un orden 'natural', pero este orden es supuestamente social-racional y no tolera divisiones ni jerarquías aparentes".[16]

Hannah Arendt hace una distinción entre el totalitarismo y otros regímenes. Volviendo a términos de Montesquieu, reafirma que "los principios rectores" y los "criterios de acción" son "el honor en una monarquía, la virtud en una república y el temor en una tiranía".[17] Por el contrario, el totalitarismo no tiene principios. "Un régimen cuya ideología proclama leyes, cósmicas o históricas, superiores a las voluntades humanas, cuya práctica arroja a los individuos en el aislamiento y el abandono y los prepara para aceptar el papel de verdugos o de víctimas, no está animado por el miedo, pues para que el miedo mueva a la acción sería necesario que el individuo tuviese la impresión de que depende de su acción el que pueda escapar a las amenazas de represión o depuración."[18]

La construcción del edificio totalitario puede ser descrita como la historia de la "disolución de las sociedades nacionales en conglomerados de hombres superfluos"[19] de acuerdo con una doble lógica de integración-trituración y de exclusión-asesinato. De ello resulta la desaparición lisa y llana del Estado en los regímenes totalitarios. Opuestamente a la confusión en que se suele incurrir, el totalitarismo no es una estadocracia. Según lo formulara Trotsky, al Luis XIV que

[15] Claude Lefort: *L'invention démocratique,* París, Fayard, Le livre de poche, biblio Essais, 1981, pág. 103.

[16] Idem, pág. 104.

[17] *Le système totalitaire* , ob. cit., pág. 214.

[18] Raymond Aron: "L'essence du totalitarisme selon Hannah Arendt", *Commentaire,* invierno de 1985, pág. 423.

[19] André Enegrén, ob. cit., pág. 192.

decía "el Estado soy yo", Stalin hubiese podido responder "la sociedad soy yo".[20]

Mientras que el hecho revolucionario se define como la exacerbación de la política, el totalitarismo se caracteriza por la *destrucción de la política*, es decir, del espacio político de deliberación. A diferencia de la simple dictadura, el totalitarismo va aún más lejos en esta destrucción: tiende a aniquilar en los espíritus la *categoría* del pensamiento político, el sentimiento de la colectividad, y cierra al individuo sobre sí mismo. Reiteramos aquí que criticar la *política* como si fuera *por sí misma* virtualmente totalitaria es, en sentido estricto, un contrasentido. Por ello, la definición que propone Philippe Bénéton y según la cual el totalitarismo sería un "régimen político en el que el poder *político* no sólo controla todas las esferas de la vida *social* sino que también se ingenia para deformar, desnaturalizar el pensamiento humano",[21] nos parece *literalmente* inexacta. El poder es tanto más opresor cuanto menos político es. En cuanto a la deformación del pensamiento, sería más exacto hablar de aniquilación.

El totalitarismo no es solamente destrucción del espacio público: se caracteriza por modificar el marco estatal. La dictadura y el partido único no bastan para hacer de un régimen un régimen totalitario. El totalitarismo no se resume en la desaparición de las libertades públicas: en él desaparece la espontaneidad misma y, por lo tanto, la vida humana. A diferencia de la tiranía, el totalitarismo diezma la esfera privada *al mismo tiempo* que destruye el vínculo público; y esta conexión no es fortuita.

Una vez establecido este doble efecto de destrucción de la esfera pública y de la esfera privada, Hannah Arendt distingue seis características primordiales del totalitarismo.

- La primera es la *destrucción de las redes de comunicación*. Esta

[20] Citado por Claude Lefort, ob. cit., pág. 90.

[21] Philippe Bénéton, *ob. cit.*, pág. 308. (La bastardilla es nuestra.) Esta definición, que no identifica política con democracia, presenta el riesgo de precaverse contra el peligro totalitario mediante la separación de la política y la sociedad, la reducción de la política y la defensa de un individualismo que no se confunde con la defensa del pensamiento.

destrucción es a la vez una causa de la aparición del totalitarismo y una de sus consecuencias. El hecho de que el hombre "carezca de relaciones sociales normales" y de que la "sociedad" esté "altamente atomizada" [22] permite promover la movilización de masas no "unidas por la conciencia de un interés común".[23] Después de la Primera Guerra Mundial, por ejemplo, las masas alemanas, a raíz de la atomización e indiferenciación sociales resultantes de la crisis económica y de las circunstancias políticas, habían sido ganadas por la apatía y por una sensación de desamparo.[24] La gran crisis y la inflación habían borrado todas las distinciones: la nación se veía embargada por el poderoso sentimiento de su destrucción, que simbolizaba el anonadamiento del propio vínculo social. Esta eliminación de todas las distinciones por causa de la crisis, esta "sociabilidad amorfa"[25] preparaban manifiestamente el camino del totalitarismo nazi. La ausencia de interés común reclamaba la movilización por un proyecto, por loco que fuese. Como escribía Karl Jaspers: "El hombre aspira a no importa qué orden para salir de su anarquía".[26] Miedo de sí y del mundo e incapacidad para representarse como libre y para construir un nuevo espacio social, caracterizaban la crisis de la civilización de entonces. De manera lapidaria, Merleau-Ponty explicaba que "el fascismo (...) es el paso atrás de una sociedad ante una situación donde la contingencia de las estructuras morales y sociales se muestra al desnudo".[27]

El totalitarismo no había de crear un vínculo nuevo sino que, por

[22] *Le système totalitaire*, ob. cit., pág. 39.

[23] Idem, pág. 32.

[24] En la URSS, ciertamente, el comunismo se impuso aparentemente en una sociedad arcaica y tradicional —aunque en vías de desestructuración— que podemos calificar de "apática", pero no de "atomizada". Debe apuntarse no obstante, por un lado, el "carácter amorfo de las condiciones sociales en vísperas de la Revolución de Octubre", y por otra el hecho de que para instaurar el totalitarismo "Stalin se vio obligado primero a crear artificialmente esa sociedad atomizada que las circunstancias históricas habían preparado ya en Alemania para los nazis" (*Le système totalitaire*, pág. 41). El papel de las masas difiere claramente en el nazismo y en el stalinismo.

[25] A. Enegrén, ob. cit., pág. 200.

[26] *Essais philosophiques*, París, Payot, 1970, pág. 30.

[27] *Signes*, París, Gallimard, 1960, pág. 306; reed. 1987.

el contrario, iba a mantener al pueblo en estado de exterioridad de cada uno de sus elementos con respecto a los otros. La ausencia de lazo social posibilitaba el alistamiento nazi; pero éste se hacía un principio de no crear ningún otro lazo social, lo que hubiese sido un antídoto para el terror que instaló por doquier.

• *La estructuración de los movimientos de masa "en cebolla"* [28] es la segunda característica del totalitarismo. El totalitarismo pone en pie una nueva organización social que se opone a la estructura democrática como a la estructura piramidal de la tiranía. En una sociedad totalitaria el líder actúa desde dentro. La sociedad, constituida por varias capas de individuos, simpatizantes y adherentes, posee varios rostros. La capa más exterior debe "engañar al mundo exterior no totalitario",[29] pero la realidad de esta sociedad está en el centro de la cebolla. La sociedad totalitaria no se caracteriza por un sentido particularmente agudo de la obediencia jerárquica, sino por una "confusión de la jerarquía" y una "multitud de correas de transmisión" que hacen que "la multiplicación de servicios destruya todo sentido de responsabilidad y toda competencia".[30] Sólo el líder domina efectivamente: "el aislamiento de unos individuos atomizados no sólo suministra la base del reino totalitario a nivel de las masas, sino que además se extiende hasta la cima de todo el edificio". [31] La sociedad pasa a ser una "vasta organización que abarca una red de microorganizaciones". Pero "la estructura de cada organización particular, el lugar y la función de cada uno de sus agentes nunca están fijados con seguridad". "La virtud de la organización supone la idea de una desorganización y caos cada vez más amenazantes, y la de perturbadores y saboteadores."[32]

El régimen totalitario puede caracterizarse por la "proliferación de burocracias mal comunicadas entre sí, con un enmarañamiento inextricable de competencias, la escisión entre un partido de masas

[28] *Le système totalitaire*, pág.142 y *La crise de la culture*, págs. 131 y 132.
[29] *Le système totalitaire*, pág. 143.
[30] Idem, pág. 139.
[31] Idem, pág. 137.
[32] Claude Lefort, ob. cit., pág. 105.

y el círculo interior, el mantenimiento de una suerte de conspiración en el interior" del partido —indispensable para zanjar los conflictos—, "la expansión de una policía secreta convertida en poder supremo (...), una propaganda ideológica dirigida a las masas y el desarrollo de una doctrina esotérica"[33] para los iniciados. Estos fenómenos institucionales fueron otros tantos aspectos de la empresa de división y parcelización del nazismo.

Así pues, el régimen totalitario se basa en la "incertidumbre a la que está ligada la posición del militar, del burócrata en la administración, del ingeniero o del director en la industria: incertidumbre radical que afecta a cada uno, sea cual fuere su puesto, en cuanto a las razones de las decisiones tomadas por la cumbre y en cuanto a los límites de la autoridad que detenta." Una sociedad totalitaria no puede "desarrollarse sino aplicándose a destruir cualquier garantía de competencia en el propio espacio de la burocracia, enredando la madeja de responsabilidades, manteniendo en las tinieblas el foco del poder omnisciente".[34]

• El totalitarismo tiende a una *modificación de la naturaleza humana y de la historia pasada.* Decía David Rousset que "los hombres normales no saben que todo es posible".[35] En un régimen totalitario, no sólo todo es posible sino que todo está permitido. La exterminación de personas se hace lícita; los presos de los campos de concentración son reducidos a una "identidad inmutable de reacciones"[36] y se transforman en sujetos de experimentación. Aquí el hombre no existe. En cuanto a la sociedad, pasa a ser "una materia amorfa que hay que organizar, una materia organizable, algo que se ofrece a la intervención incesante del ingeniero y del constructor comunista"[37] o nazi.

El hombre, negado en su realidad física, es aniquilado en su existencia histórica. Los regímenes totalitarios siempre organizaron

[33] Raymond Aron, artículo de *Commentaire,* loc. cit., pág. 420.
[34] Claude Lefort, ob. cit., pág. 107.
[35] David Rousset: *L'univers concetrantionnaire,* París, Ed. du Pavois, 1946, pág. 181.
[36] *Le système totalitaire,* pág. 173.
[37] Claude Lefort, ob. cit., pág. 105.

la amnesia: el poder totalitario es una "fábrica de olvido".[38] Se niega la existencia de campos de exterminio; se destruyen las fotos no conformes con la historia oficial o se las modifica para eliminar de ellas a la persona molesta. Escribe así Milan Kundera: "La lucha del hombre contra el poder es la lucha de la memoria contra el olvido".[39] Esto que se juega inmediatamente en los regímenes totalitarios —no hay que olvidar a los disidentes, pues de lo contrario esos regímenes dejarán de existir—, también es un desafío para nuestras democracias occidentales.

• Esa aniquilación del hombre y de la historia guarda conformidad con la naturaleza *ideológica* de los regímenes totalitarios. Se puede destruir al hombre y destruir la historia porque los acontecimientos deben obedecer a la ley de la exposición de una idea, en vez de lo contrario. La ideología es infalsificable, puesto que no entraña ninguna condición de verificación. La desmentida de los hechos no conmoverá el saber sobre el estado social o sobre los fines de la historia. La naturaleza social tiene que ser controlable, para que la ideología, "religión secular",[40] pueda profetizar el futuro.

Alain Besançon muestra[41] que "la ideología cesa de ser una creencia": es, a lo sumo, una "formación mental". Más aún: la ideología "no es eficaz sino a condición de no ser creída"; es una "creencia no creída". Ahora bien, "fingir que se cree lo que no se cree es destructivo para el espíritu y satisface así un designio de la ideología". La ideología, creída o no, impregna toda la vida de la nación, pues de este modo permite al régimen justificar todas las situaciones sociales y al poder político perpetuarse. La fuerza de la ideología está ahí: es

[38] Véase *Le système totalitaire*, pág. 191, sobre el "olvido organizado", y *Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, París, 1966, pág. 256, donde Hannah Arendt utiliza la imagen sobrecogedora de los *holes of oblivion* o agujeros de memoria, "cavados" por los *Sonderkommandos* por orden de las SS para no dejar huellas.

[39] *Le livre du rire et de l'oubli*, París, Gallimard, 1979, pág. 10.

[40] Término empleado por primera vez por Raymond Aron en dos artículos de *France libre* en junio-julio de 1944, y que confirmó en *L'opium des intellectuels*, ob. cit., pág. 291.

[41] *Les origines intellectuels du léninisme*, París, Calmann-Lévy, 1977, pág. 8.

lo único que se enseña, lo único que aparece por todas partes, en los libros, los periódicos, las artes.

Posee un derecho de fiscalización sobre la totalidad de las obras humanas y sobre la ciencia. Marca el lenguaje cotidiano con su contenido inmutable. Carece de misterio, es vacía y todopoderosa. La ideología es el fundamento del régimen: sin ella, éste se derrumba.

El régimen se vuelve totalitario cuando se acentúa el contraste entre la realidad y la ideología. La ideología explica en la Unión Soviética el terrible período de colectivización forzada, la guerra civil, la locura homicida. El partido, disciplinado, debe hacer creer que este episodio trágico de la industrialización es socialista. "Hacía falta la creencia absoluta en el partido, en la historia, en la consumación de la humanidad en una sociedad sin clases, para combinar el cinismo de la acción con una muerte de idealismo a largo plazo".[42]

• Quinta característica: *la movilización continua del pueblo.* Los regímenes totalitarios se distinguen por un estado de "revolución permanente".[43] Están literalmente obsesionados por el movimiento, la repulsa de la normalización y de la estabilidad. Los ciudadanos de los regímenes totalitarios se hallan en estado de requisitoria permanente. Es un vértigo gratuito —como son inútiles las estructuras del Estado totalitario—,[44] pero sin él no hay terror. Ahora bien, el terror es la esencia del régimen totalitario.[45] Un régimen se vuelve totalitario cuando castiga al criminal virtual, a aquel cuya acción hubiese podido ser dañina para la revolución o a aquel que pertenece a un grupo condenado por la historia. El individuo se siente entonces abandonado, solo, y la dinámica del partido impulsa a la gente hacia adelante. Los individuos pierden sus lazos orgánicos con sus fami-

[42] Artículo citado de *Commentaire,* pág. 422. Antes de resultar "no creída", la ideología fue creída, sobre todo en el oeste.

[43] *Le système totalitaire,* pág. 119 y 120.

[44] Idem, pág. 141.

[45] Idem, pág. 210: "El terror es la realización de la ley del movimiento (...). El terror es legalidad si la ley es la ley del movimiento de una fuerza sobrehumana, la Naturaleza o la Historia".

lias, con sus allegados, con sus compañeros de trabajo. La policía secreta está en todas partes y nadie puede fiarse del vecino.

• Sexta característica: la *irracionalidad*. Es verdad que en sí misma la ideología es un fenómeno irracional, pero la irracionalidad del totalitarismo va más allá: conduce a considerar que los hombres son "superfluos". El "mal radical"[46] del totalitarismo consiste en que para él los hombres son inútiles y en particular ciertos grupos humanos. Esta inutilidad es lo que explica el desarraigo y la exterminación. Ese vértigo nihilista, esa "desolación" son absurdos, ciertamente: la industria y la administración militar son decapitadas por las purgas stalinistas. El totalitarismo desprecia la racionalidad económica, prenda no obstante de la perennidad de un régimen: se trata de un "inmaterialismo".[47] Cuando se ha aplastado a la oposición, el terror se incrementa. Como demuestra H. Arendt, el totalitarismo es el "mundo al revés", pues destruye "todo aquello que la revolución inauguró".[48] Los funcionarios del régimen totalitario son los "interinos de la nada".[49] Por lo tanto, todo es posible... pero nada es verdad. El delirio totalitario lleva en sí la destrucción del sentido de la realidad y de la facultad de juicio."El terror totalitario del stalinismo no es imputable a las circunstancias puesto que cuando ha pasado a ser racionalmente inútil, aumenta".[50] También es signo de ello el empeño de Hitler en destruir a 6 millones de judíos en plena guerra y en congratularse por esta "realización" del programa nazi mientras los reveses militares se multiplicaban.[51] Lo extraordinario en el totalitarismo son los arrestos y las ejecuciones de millones de personas por razones de pura ideología. Al cabo, el cataclismo que había suscitado iba a cesar con su aniquilación. La propia estructura del delirio totalitario lo condujo a su pérdida.

[46] Hannah Arendt, ob. cit., pág. 201.
[47] André Enegrén, ob. cit., pág. 209.
[48] Idem, pág. 209.
[49] Idem, pág. 209.
[50] Raymond Aron, artículo citado de *Commentaire*, pág. 421.
[51] *Le système totalitaire*, pág. 154.

2 / Controversias históricas y políticas sobre el totalitarismo

No se puede definir el totalitarismo independientemente de su historia. No se puede, sin referencia histórica, distinguir entre el régimen totalitario y el que no lo es. Se admite en general que de este campo de calificación hay que eliminar a la Italia fascista, a la España de Franco, al Portugal de Salazar, a las dictaduras de América latina y, en general, de Asia: ello se debe a las características de estos pueblos —Italia no es Rusia, España no es Alemania— y a las formas de dominación, menos totales, de estos regímenes de partido único. En cambio, parece difícil no ubicar entre los regímenes totalitarios a la China maoísta, la Camboya de Pol Pot, Albania y Corea del Norte y, hasta el invierno de 1989, a la mayoría de los países del Este —especialmente Rumania, RDA y Checoslovaquia—, sin perjuicio de establecer jerarquías —evolutivas— en el totalitarismo de los diversos países.

Hannah Arendt adoptó una concepción sumamente limitada de los regímenes totalitarios: la Alemania nazi a partir de 1933 y la URSS de 1930 hasta la muerte de Stalin. Otros autores dan al fenómeno totalitario una acepción más amplia e incluyen el régimen soviético desde Kruschef a Tchernenko. Alain Besançon y Raymond Aron hacen remontar el totalitarismo soviético hasta Lenin, aun cuando el marxismo de Stalin haya sido más invasor que el de Lenin y a pesar de que en la década de 1920 no se habría concebido el equivalente de las teorías de Lysenko. Para Hannah Arendt, no hay que confundir totalitarismo con dictadura de partido único, nacida de la represión del alzamiento de Cronstadt. En la época de la muerte de Lenin ningún camino estaba verdaderamente cerrado: de hecho, aunque el leninismo hacía *posible* el Gulag, no conllevaba su ineluctabilidad. Incluso Lenin habría intentado proveer de una estructura a una masa rusa indiferenciada.

La razón por la que Raymond Aron critica la concepción limitativa del totalitarismo de Hannah Arendt [52] es que, para él, el criterio de

[52] Véase sobre todo *Mémoires* de Raymond Aron, París, Julliard, 1983, págs. 400 y sigs. y págs. 478 y sigs.

pluralidad de partidos es el más aceptable. Hay que oponer los regímenes constitucionales —pluralistas—a los regímenes de partido único. Con todo, esta apreciación no explica la existencia de numerosos Estados de partido único no totalitarios: debilidad de la policía secreta, jurisdicciones "seguras", es decir, fundadas en leyes inicuas pero conocidas, libertad relativa de opinión y circulación, ausencia de proyecto mesiánico.

El origen real del disenso es referible al carácter totalitario *a priori* del marxismo. Para Raymond Aron, la condición necesaria —no suficiente, en verdad— de la existencia del régimen totalitario, es la toma del poder por un partido que se asegure el monopolio de la conducción del Estado. Ahora bien, en vida de Lenin los otros partidos se hallaban fuera de la ley. El marxismo no era puesto en cuestión, no más que la ecuación según la cual el poder del partido era equivalente al poder del proletariado. El totalitarismo es posible una vez planteado el principio de todas las mentiras: después de la sociedad capitalista vendrá la revolución socialista. Así pues, "Lenin creó las condiciones de esta sustitución permanente de la realidad por la ideología".[53]

La gran aportación de Hannah Arendt consistió en haber puesto en evidencia la estructura y el funcionamiento de todo régimen totalitario. La de Raymond Aron, en haber revelado, apoyándose en este análisis, las condiciones de vuelco de la dictadura hacia el totalitarismo. Este doble enfoque —condiciones del totalitarismo, paso posible de lo potencial a lo real— debe servirnos de guía para justipreciar hoy el riesgo totalitario.

3 / Pensar en el horizonte totalitario

No hemos terminado con el totalitarismo: China sigue siendo aún uno de los estigmas del mundo. Y sin embargo nosotros, en las sociedades occidentales, nos inclinamos a expulsarla a la alteridad absoluta, como si pensáramos ingenuamente que el trabajo de desconstrucción de la idea del poder, encarado desde hace veinte o treinta años, fuera su antídoto radical.

[53] Idem, pág. 422.

No obstante, en forma intensa o atenuada, su resurgimiento sigue siendo posible, como lo anuncia renovadamente la presencia inevitable de la ideología. Jean-François Revel enfatiza su permanencia: "Es duro vivir sin ideología, pues entonces nos hallamos ante una existencia que sólo comprende casos particulares que exigen un conocimiento de los hechos único en su género y apropiado, con riesgos de error y fracaso en la acción, eventuales consecuencias graves para uno mismo, peligros de sufrimiento e injusticia para otros seres humanos y una probabilidad de remordimiento para el que toma las decisiones".[54]

Preciso es reiterar que somos particularmente vulnerables a la tentación ideológica: déficit de la fuerza interior para afrontar acontecimientos imprevistos, ausencia de proyecto personal y de ambición colectiva, indiferencia para con el futuro de la colectividad. Aunque la sociedad de consumo posmoderna parezca la antítesis de la sociedad totalitaria, no está conjurado el riesgo de que el avivamiento de la crisis de conciencia pueda suscitar de nuevo formas de dominación totalitarias. De manera más sorda, el conformismo cultural y social puede favorecer su resurgimiento: proviene de las mismas causas, esto es, el desamparo del individuo en una sociedad inestable e insegura en cuanto a sus fines.

La configuración intelectual que resulta de la crítica del proyecto político refuerza la atomización de los individuos y una disolución del lazo social que facilita el trabajo de la ideología, ya que el fin de las ideologías es a su vez producto de la ideología. Entre los acusados figura en primera fila lo universal, sospechado de haber creado el lecho del Terror, crisol conceptual de los totalitarismos del siglo XX. En este sentido, conviene precisar el análisis de los sucesos de 1793: no fue la idea abstracta de universalidad la que condujo al Comité de Salvación Pública a suprimir la democracia liberal y los derechos del hombre. El totalitarismo pudo nacer porque el hombre ya no era la figura de lo universal, porque esta figura era indiferente al hombre, desconectándose así de la realidad primera del campo político. La idea de una forma colectiva de libertad que excluiría las libertades

[54] Ob. cit., pág. 161.

individuales es en sí misma inaceptable, por contradictoria. Lo que explica la abstracción asesina del Terror tanto como de los totalitarismos, es la absorción del sentimiento religioso por la política, convertida en instancia trascendente exterior al espacio de deliberación: el teatro revolucionario es sangriento porque en él no se delibera. Puesto que el hombre ya no está protegido, todo se vuelve legitimable. Como la ideología se sustituye a la realidad y lo justifica todo, la realidad puede ser empequeñecida. Lejos de ser el reino de lo universal —o solamente de un universal abstracto, retórico—, el totalitarismo realiza lo particular, lo arbitrario —de ahí su ideología de clase o racista—, y lo impone como norma ilegitimable.

El combate antitotalitario pasa por una reconciliación del hombre con la aspiración universal. Mientras que el totalitarismo es, en sentido propio, antisocial, el espíritu no totalitario ve en la universalidad del hombre la condición para que pueda construirse una sociedad reconciliada con sus partes. Cuando se percibe al otro como extraño y la sociedad le es hostil, la aceptación de la contingencia, sin la cual no hay libertad, deja de ser posible. El reconocimiento de la idea de humanidad, al mitigar las particularidades nacionales y culturales, redime la inestabilidad aparente del mundo, lo vuelve por así decir amistoso e imposibilita una agresión al otro percibida como agresión a sí. Sólo este trabajo metódico de reconstrucción de una identidad humana, sin la cual no hay estabilidad social, nos prevendrá contra el riesgo ideológico de la negación de la vida.

Bibliografía

Arendt, Hannah: *Le système totalitaire*, París, Le Seuil, col. Point politique, 1972.

Arendt, Hannah: *Eichmann à Jérusalem*,París, Gallimard, 1966.

Aron, Raymond: *L'opium des intellectuels*, París, Calmann-Lévy, 1955; reed. Agora, Presses Pocket, 1986.

Aron Raymond: *Démocratie et totalitarisme*, París, Gallimard, 1965; reed. Folio Essais, 1987.

Aron, Raymond: *Mémoires*, París, Julliard, 1983, capítulo XXII, "De la critique idéologique", págs. 578 y sigs.

Aron, Raymond: "L'essence du totalitarisme selon Hannah Arendt", *Commentaire*, nº 28-29, febrero de 1985.
Baechler, Jean: *Qu'est-ce que l' idéologie ?*, París, Gallimard, 1976.
Besançon, Alain: *Les origines intellectuells du léninisme*, París, Calmann-Lévy, 1977.
Bénéton, Philippe: *Introduction à la politique moderne*, París, Hachette Pluriel, 1987, Tercera parte, "Idéologie et totalitarisme".
Boudon, Raymond: *L'idéologie*, París, Fayard, 1986.
Castoriadis, Cornélius: *Devant la guerre*, tomo I, *Les réalités*, París, Le livre de poche biblio, 1983.
Dumont, Louis: *Homo aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, París, Gallimard, 1977 y 1985.
Enegrén, André: *La pensée politique de Hannah Arendt*, París, PUF, 1984, "La politique sous les décombres", págs. 191 y sigs.
Jaspers, Karl: *Essais philosophiques*, París, Payot, 1970, capítulo III, "La lutte contre le totalitarisme", págs. 23 y sigs.
Jouvenel, Bertrand de: *Du pouvoir*, París, Le livre de poche pluriel, 1977, capítulo XIV, "De la démocratie totalitaire", págs. 415 y sigs.
Lefort, Claude: *Eléments d'une critique de la bureaucratie*, Ginebra, Droz, 1971; reed. París, Gallimard, col. Tel, 1979.
Lefort, Claude: *L'invention démocratique*, París, Livre de poche biblio, 1981.
Lefort, Claude: "La naissance de l'idéologie et l'humanisme" y "Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes", *Les formes de l'histoire*, París, Gallimard, 1978.
Manent, Pierre: "Le totalitarisme et le problème de la représentation politique", *Commentaire*, 1984.
Pisier-Kouchner, Evelyne (dir.): *Les interprétations du stalinisme*, París, PUF, 1983.
Poliakov, Léon: *Les totalitarismes du XXe siècle*, París, Fayard, 1987.
Revel, Jean-François: *La connaissance inutile*, París, Grasset, 1988.
Revel, Jean-François: "Remarques sur le concept de fin des idéologies", *Commentaire*, nº 28-29, febrero de 1985.
Rousset, David: *L'univers concentrationnaire*, París, Ed. du Pavois, 1946.
Soljenitsyne, Alexandre: *Lettre aux dirigeants de l'Union Soviétique*, París, Le Seuil, 1974.
Revista *Pouvoirs*, nº 52: "Démocratie", París, PUF, 1990.

Capítulo 5

MAYO DE 1968: ¿UN FINAL DE LA POLITICA?

Mayo de 1968 señala indiscutiblemente una ruptura social: en materia de costumbres, autoridad, vida cotidiana, hay un período anterior a mayo de 1968 y un período posterior. Mayo de 1968 señala la entrada en la posmodernidad. En lo esencial, mayo de 1968 trae aparejado un cambio difuso y menos fácil de percibir en la manera de concebirse la política, en lo que se espera de ella o en el temor que inspira.

Lo que proponemos aquí no es un análisis fáctico de lo que mayo de 1968 representó —aunque tengamos que indicar sus elementos constitutivos—, sino una reconstrucción *a posteriori* del acontecimiento, en función de los testimonios de actores o espectadores diversamente comprometidos, y de la "huella" que dejó este movimiento en la memoria histórica. Aunque no se corresponda con la *realidad* del movimiento de mayo, esta huella constituye ahora su significación. Una vez terminado el acontecimiento, la historia tiende a confundirse con la memoria histórica.

A - *Mayo de 1968: ¿toma de conciencia o alienación?*

1 / La contradicción del mensaje de mayo de 1968

El movimiento de mayo de 1968 entraña dos elementos de apa-

riencia contradictoria: un elemento de alienación y un elemento de toma de conciencia. Toma de conciencia en el sentido de que mayo de 1968 aportó un germen de inquietud a la sociedad francesa y a su concepción del mundo, al poner al desnudo las deficiencias del mundo antiguo: en este sentido, mayo de 1968 fue una etapa obligada en la vía de la madurez política. Pero aunque hubo toma de conciencia, no hubo una acción que correspondiese a esta toma de conciencia, y ello a causa de la irresponsabilidad política de los actores de mayo. La conciencia histórica de mayo —tan diferente en esto de 1789 o de 1917— fue sobre todo una conciencia *a posteriori*, a la vez reconstruida y deformada. La percepción de los historiadores del movimiento, de los actores al interrogarse sobre sus actos, de los hombres políticos que despertaban con sobresalto, fue cambiante y diversa. La toma de conciencia de lo que mayo aportó de negativo o de positivo no tuvo lugar ni mientras se desarrollaban los acontecimientos, en cuyo caso se los hubiera condenado a la irrisión y luego a la extinción, ni antes de éstos, pues se hubiesen orientado hacia un fin, sino después, lo que fue también una manera de imponer orden en lo que había sido tan sólo exuberancia y desquite. Aquello de lo que diversos testigos tomaron conciencia no condujo a una interpretación unánime. Arcaísmos de la universidad y la sociedad, necesaria evolución de la deliberación política, peligros de la sociedad de consumo, otros tantos temas surgidos de mayo de 1968 que no conducen a aplicaciones políticas uniformes. Por último, ¿qué hemos hecho con esta borrosa conciencia? ¿No es inocua nuestra conciencia de los errores de mayo, así como de sus intuiciones?

a - *Mayo de 1968 o "crisis de la inteligibilidad"*. Mayo de 1968 fue una "crisis de inteligibilidad", lo que explica el carácter ora alegre, ora pesimista, tan pronto desengañado, tan pronto eufórico del movimiento, y su marcada afición a las soluciones simples y radicales. Cuando se habla de "crisis de inteligibilidad" significa que los ciudadanos de una nación no comprenden el mundo en que viven, su significado y sus valores, y que están como desprovistos de referencias. Se sienten solos en una sociedad compleja que les parece impenetrable, misteriosa, cuyo fundamento no alcanzan a captar y ello más aún cuando, tratándose de jóvenes, no perciben salidas para

ellos. El mundo, demasiado complicado, les parece absurdo; al carecer de futuro, triste; y, siéndoles inexplicable su carácter trágico, injusto.

De este modo es posible comprender su necesidad de entusiasmarse, de inflamarse por una causa y de crear nuevos valores —el deseo— o nuevas prácticas más sociables y más apropiadas para la convivencia.

Desde mayo de 1968 venimos arrastrando, patente, esta crisis de inteligibilidad. Esta crisis fue también el rasgo capital de las manifestaciones contra el proyecto Devaquet de 1986 —movimiento de miedo— pero también, en un estilo diferente, por cierto, del Frente Nacional o de Acción Directa, movimientos violentos y desesperados actos individuales. Esta crisis de inteligibilidad puede conducir o no al mesianismo revolucionario, resultar superada por la motivación política, única esperanza que subsiste, o permanecer en el escepticismo y la inactividad, ello bajo el signo del *no future*. En mayo de 1968, la elección no estaba hecha.

b - *El rechazo de la sociedad de consumo.* La crítica de la norma moderna de consumo es uno de los aspectos decisivos de mayo de 1968. Se adivina en particular la influencia de las tesis expuestas por Herbert Marcuse en *El hombre unidimensional*. Se trata de un rechazo de la sociedad mercantil, del consumo forzado indispensable para el aparato productivo, de la polución, del despilfarro cuando subsiste la miseria, de la "represión social" merced a la cual la economía puede producir bienes de consumo. Las reivindicaciones de mayo no son las mismas que las de los partidos y sindicatos tradicionales: promoción de la calidad y no de la cantidad, de la amenidad de la vida contra el nivel de vida: "nadie se enamora de un índice de crecimiento". Este movimiento de repulsa explica el avance de culturas marginales: el apoliticismo de la marginalidad ha cedido su sitio a un apoliticismo serio.

c - *¿Una revolución política?* Para intelectuales-actores de mayo de 1968 como Edgar Morin, Cornélius Castoriadis o Claude Lefort, la voluntad de revolución política fue, comparada con la evolución política ulterior el aporte más significativo de mayo de 1968.

Para estos autores, la repulsa de la despolitización es el alma de mayo. Después, ya no se la encuentra. Existe en el movimiento de mayo de 1968 una voluntad de participación política y de colaboración con la vida en sociedad que se traduce en una "toma de palabra" en todos los ámbitos.[1] Nunca se había hablado tanto de reforma de la universidad, de crisis del capitalismo, de revolución social: las cuestiones de principio coinciden con las preocupaciones concretas; la teorización es un instrumento de reivindicación.

Mayo de 1968 pretende ser también un acto inaugural: no se trata tan sólo de cambiar la sociedad, sino de introducir una ruptura en la trama histórica entre un antes y un después. La esperanza revolucionaria hace creer que todo es posible: por lo tanto, no está en juego el culto desmovilizador de la existencia privada. El movimiento de mayo vuelca sus esperanzas en una salvación terrestre, así adoptase una forma diferente. Por ejemplo, entre los trotskistas, "el proletariado tercermundista toma la sucesión del Mesías. Jerusalén se desplaza" de Moscú "a Pekín, pero lo que permanece", como en el marxismo clásico, "es la religión de la salvación terrestre".[2]

Revolución política y, al mismo tiempo, valorización de lo colectivo. La prueba está en un movimiento de solidaridad generalizado: con los vietnamitas del Norte, con los trabajadores en huelga, etc. El movimiento de mayo de 1968 no se encierra en el espacio universitario sino que se vuelve hacia el mundo obrero: una parte de los protagonistas de mayo cree en el proletariado como clase revolucionaria, aun cuando la imagen del proletariado distase mucho de su realidad. A escala del individuo encontramos la misma tendencia: se trata de "hablar con los vecinos". En las aulas magnas se escucha a "delegados" de las categorías más diversas de la población. Así, C. Castoriadis puede hablar de "re-socialización".[3] Mayo de 1968 expresa el ideal, tal vez utópico, hecho de inconsciencia y de ingenuidad, de una sociedad con una mejor convivencia, justa, participativa

[1] Cornélius Castoriadis: "Les mouvements des années soixante", *Pouvoirs*, nº 39, París, PUF, 1986, pág. 108.

[2] Edgar Morin: "Mai 68: complexité et ambiguïté", *Pouvoirs*, loc. cit., pág. 75.

[3] C. Castoriadis, loc. cit., pág. 108.

y concreta; en síntesis, de una sociedad política más deliberativa, de un espacio público pleno.

d - *Los atolladeros de la revolución cultural.* Totalmente político, mayo de 1968 fue también totalmente cultural; la revolución fue también teatral: "basta de actuar, hay que hablar de otra manera". Mayo de 1968 fue empero —si excluimos a los maoístas, marginales en relación con el movimiento de mayo— una "revolución sin revolucionarios", casi sin violencia, casi tolerante, teatral, pero no sangrienta. Las contradicciones de mayo residen en la coexistencia poco pacífica entre estas dos revoluciones, una verbal, rica en devenir, y la otra política, destinada a la marginalización.

La dominante del izquierdismo cultural explica que no haya habido revolución y ni siquiera posibilidad de revolución. Cuando Jean Ellenstein subraya el arcaísmo del "izquierdismo político" y el interés del "izquierdismo cultural",[4] quiere decir por un lado que el izquierdismo político no llegaría a nada —o que, si llegaba, hubiese sido el infierno totalitario—, y por el otro, que como no es posible hacer una revolución violenta con izquierdismo cultural, el izquierdismo está condenado a que la sociedad se revolucione sola, en tiempo lento. Para él, el izquierdismo cultural sí arribó a un resultado.

Este izquierdismo cultural se señala en la aplicación de una "filosofía del deseo". Así se explica el carácter antiestructuralista de mayo de 1968: hay que distinguir su herencia estructuralista de la realidad de entonces. El "nosotros" se rebela contra la estructura; se valoriza al actor consciente, lo mismo que la autenticidad, el espontaneísmo, una suerte de existencialismo de café del comercio. Lo atestiguan dos eslogans de mayo: "Una estructura no baja a la calle", "Althuser para nada" o esta frase de Sartre: "Queréis destruirlo todo; no proponéis nada. Tenéis razón. Continuad."

Este culto vitalista —opuesto tanto a la ausencia de acción como a un proyecto mediatizado por una visión revolucionaria de la historia de tipo marxista— iba a desembocar y a resolverse en una

[4] Jean Ellenstein: *Lettre ouverte aux Français sur la république du programme commun*, París, Albin Michel, 1977, pág. 175 y sigs., citado por Claude Journès: "Les interprétations communistes", *Pouvoirs*, ob. cit., pág. 33.

filosofía del deseo de la que Lyotard, Deleuze o Derrida fueron los epígonos. Esta modernidad radical del "todo está permitido" o del "prohibido prohibir", debía acabar en el deseo de consumo en ruptura con la crítica de esta misma sociedad de consumo.

Aquí se encuentra el componente "alienación" del movimiento de mayo: el nuevo orden cultural debía ser hedonista, lo que cuadra con la lógica del capitalismo. Hay que consumir; sobre todo por la noche, pues durante el día hay que trabajar y también porque las recreaciones permiten recuperar fuerza de trabajo. Para Daniel Bell,[5] mayo de 1968 señala el paso del modernismo al posmodernismo. Fue el último movimiento *hot* marcado por una ofensiva contra los valores puritanos y utilitaristas. Le sucedió una realidad *cool*, caracterizada por la democratización de la lógica hedonista sin innovación ni audacia verdaderas: tal es la astucia de la historia de mayo de 1968, condenado a perecer de una contradicción fatal puesto que no se puede *querer* mucho tiempo el hedonismo sin abdicar de la propia voluntad, ni querer al mismo tiempo *organizar* la sociedad e introducir en ella un fermento por principio subversivo.

La política, impugnada en nombre de razones culturales, es radicalmente negada en su esencia por una actitud cercana al "situacionismo", para el cual toda política es vana. El eslogan "en mayo haz lo que te plazca", traduce una reivindicación de la autonomía nueva, total de los particulares, en el marco del compromiso colectivo, que de este modo se disuelve. Otras consignas, "ni amo ni Dios" o "Dios soy yo", traducen la supremacía del agente individual y la repulsa de las coacciones sociales: "la imaginación al poder" es admitir que el peor poder hace lo que quiere. Es pues, virtualmente, disolver los principios en los que reposa toda democracia.

Más allá de las consignas revolucionarias aparece una "indiferencia a la salida política de la crisis, así como a las coacciones económicas"[6]: "la economía está herida; que reviente" o "sed realistas, pedid

[5] Daniel Bell: *Les contradictions culturelles du capitalisme*, París, PUF, 1979. Véase el análisis de este texto por G. Lipovetsky en *L'ère du vide*, París, Gallimard, 1983, pág. 89 y sigs.

[6] Gilles Lipovetsky: "Changer la vie ou l'irruption de l'individualisme transpolitique", *Pouvoirs*, ob. cit., pág. 95.

lo imposible" o incluso "tomad vuestros deseos por la realidad". La filosofía del deseo da lugar a una irrisión del acto revolucionario: "cuanto más hago la revolución, más ganas tengo de hacer el amor; cuanto más hago el amor, más ganas tengo de hacer la revolución". Mayo de 1968 fue significativo de la supervalorización "de la esfera de la subjetividad"[7] en menoscabo de lo colectivo. Pese a los aspectos propiamente políticos de la revolución podemos hablar, con Lipovetsky, de "revolución sin finalidad" y "sin programa" y de "primera revolución indiferente".[8]

Esta confusión conduce a una desestabilización "de los referentes y fronteras de lo político" así como a una desavenencia —característica del "individualismo transpolítico"[9]— de la "división" entre público y privado: ideología y humor, "combate colectivo" y "llamada al goce" se entremezclan y se convocan lo uno a lo otro.

e - *La alienación*

La incomprensión del mundo implicaba necesariamente, y más allá de los disfraces que adoptara el mensaje, un rechazo de las respuestas propiamente políticas a los problemas de la sociedad y una indiferencia a las soluciones pragmáticas y concretas. De otro modo es inentendible que este movimiento de "re-socialización" haya resultado tan pasajero y tan frágil: como observaba C. Castoriadis, "la debilitación del movimiento" fue "sellada" por el "reaprovisionamiento de los surtidores de gasolina".[10] La revolución de mayo no tenía fundamentos políticos. Efímera por vocación, iba a negarse como acto institutivo en el espacio limitado que se proponía: el del sueño o la breve locura. Toda obra teatral tiene un fin.

Hablar de alienación supone varios significados. Por una parte, el movimiento de mayo proclamaba una idea, una intención —la revolución cultural y política— e —involuntariamente— realizaba algo profundamente diferente. Por la otra, a pesar de su voluntaris-

[7] Idem, pág. 99.
[8] *L'ère du vide*, ob. cit., pág. 51.
[9] G. Lipovetsky, artículo citado, pág. 96.
[10] C. Castoriadis, ob. cit., pág. 108.

mo, los actores de mayo estaban "sobredeterminados" en sus maniobras, puros productos de una sociedad que ellos denunciaban, y esto, precisamente, con total inconsciencia. Por último, las ideas de mayo parecen corresponderse con el imaginario social actual, sus presupuestos y prejuicios. De ese modo, nada tuvo quizá de emancipador, pero precipitó las tendencias de la sociedad a la desestructuración, y ésta es la principal crítica de fondo que se le puede dirigir. El análisis de la herencia de mayo de 1968 confirma este fracaso del movimiento.

2 / La significación de mayo de 1968

No hay que confundir el sentido de mayo de 1968 —lo que él fue— con lo que quiso ser, lo que reveló o engendró. Luc Ferry y Alain Renaut,[11] apoyándose en los trabajos de Philippe Bénéton y Jean Touchard, enumeraron ocho interpretaciones posibles de mayo de 1968 no necesariamente excluyentes, a tal punto fue diverso el movimiento en sus manifestaciones y orígenes.

Primera interpretación, la del general de Gaulle y Georges Pompidou durante los sucesos: la del complot, tesis que tiende, conforme con un método político constante, a eliminar las explicaciones internas a la sociedad en favor de razones referidas a la incapacidad general del poder político para afrontar y resolver positivamente una crisis social. Cuando a una crisis de semejante amplitud no es posible responder con una política puntual, la negación de los problemas que no se es capaz de resolver es un acto de supervivencia gubernamental.

Segunda interpretación, recogida insistentemente por Bourdieu desde *Héritiers* al *Homo Academicus*, la de un "desclasamiento estructural", en sí mismo "generador de una suerte de disposición colectiva a la rebelión". Esta explicación reduce la crisis de mayo a un fenómeno mecánico y no deja espacio alguno al análisis de la especificidad de las crisis ulteriores: noviembre de 1986, en particular.

Tercera explicación, de Raymond Aron, como acceso de fiebre o

[11] Luc Ferry y Alain Renaut: *La pensée 68*, París, Gallimard, 1985, pág. 64 y sigs.

rebeldía juveniles, de la que se sigue el asesinato del padre, el psicodrama y esa parodia de revolución que fue mayo de 1968. Esta interpretación, en sí misma exacta, no condice empero con las características durables de la crisis ni con la persistencia del malestar en las generaciones jóvenes.

Cuarta interpretación, desplegada en los escritos de Malraux o de Jean-Marie Domenach, la de una crisis de civilización. La crisis de mayo no sería crisis de un régimen sino signo del hundimiento de los valores anteriores de progreso, especialmente de la Ilustración. Esta interpretación global —que sí explica lo que sucedía en otros países— no debería conducir a esquivar el examen de la crisis específica de los modos de deliberación política y de toma de decisión estatal, que también fueron motivaciones del movimiento de mayo.

Quinta concepción, defendida sobre todo por Alain Touraine en escritos como *Le mouvement de mai ou le communisme utopique* (1968) o *La société post-industrielle* (1969), entiende mayo de 1968 como un conflicto de clases de nuevo tipo. La lucha revelada por mayo sería menos una lucha económica que una lucha social, cultural y política contra la dominación y la integración. En este movimiento, el alzamiento contra la explotación vendría en segundo lugar. Esta interpretación, pertinente en su globalidad, parece no tener en cuenta que, si bien los protagonistas de mayo impugnaron los modos tradicionales de integración, el movimiento fue provocado además por el *sentimiento de una ausencia de integración duradera*. La voluntad de emancipación exteriorizada en mayo se explica más por el no reconocimiento en el sistema político-social de la época que por el rechazo *a priori* de todo sistema de referencia.

Sexta interpretación, del partido comunista francés: mayo de 1968 sería un conflicto social de tipo tradicional. Esta incomprensión de mayo de 1968 y de la sociedad francesa y la incapacidad para adaptárseles evidenciada por esta interpretación, explican en gran parte la ulterior pérdida de influencia del partido comunista en la sociedad francesa. Abren para el PS la posibilidad de beneficiarse con este retraso y de ocupar un lugar específico. En lo esencial, esta actitud del PC traduce el desconcierto de una organización que ve desmoronarse los principios sobre los que se asentaba su mensaje tradicional.

Séptima interpretación, propuesta especialmente por P. Avril,

que reduce la crisis de mayo a una crisis política. Habría crisis de las instituciones de la Vª República, bloqueo tanto político como social. No parecería vislumbrarse ninguna alternancia política. El eslogan "diez años son suficientes", es bien demostrativo de este estado de espíritu: ¡como si en diez años se pudiera hacer algo! Como lo señala Raymond Aron, este eslogan se caracteriza por una gran inconsecuencia y una considerable ligereza, pero también traduce en cierto modo el estado de espíritu de la época y señala en dirección a una crisis política más grave.

Octava interpretación —minimalista—, defendida especialmente por Jean Touchard y Philippe Bénéton, la de una concatenación de circunstancias. Esta interpretación es a todas luces irrefutable, pues coincide con la definición de la historia en sentido propio: un encuentro de acontecimientos determinados, pero independientes entre sí, lo que se deriva en la presencia de una contingencia. Este enfoque no se propone dar cuenta de aquellas evoluciones de la sociedad francesa que se hubieran producido aun de no mediar los sucesos de mayo.

Estas diversas interpretaciones remiten a los principales problemas del análisis histórico. El proceso iniciado por mayo de 1968, ¿fue deseado por los actores o se desarrolló a sus espaldas? Lo uno y lo otro a la vez, según que se considere a tal o cual actor particular. Ciertamente, no se puede hacer a un lado lo que los actores se proponían, pero no deja de producir cierta turbación el hecho de que el propio C. Castoriadis reconozca implícitamente al fin y al cabo que los actores carecían de la debida madurez,[12] y de que E. Morin llegue a señalar que no aspiraban al poder.[13] Por un lado, las posibilidades de acción eran limitadas, pero además, la ausencia de voluntad caracterizó también a los actores de mayo. La acentuación de la memoria histórica de los acontecimientos en menoscabo de lo que éstos fueron da fe de su alcance ambiguo en comparación con las verdaderas revoluciones. Traduce toda la distancia entre las revoluciones políticas y un acontecimiento marcado por el apoliticismo.

[12] C. Castoriadis, loc. ci., pág. 109.
[13] E. Morin, loc. cit., pág. 74.

Esta ambigüedad política de mayo reaparece también en el campo intelectual. Criticar las tesis de Luc Ferry y Alain Renaut al constatar que los "jóvenes que hicieron mayo de 1968 no eran estructuralistas", equivale a olvidar las consecuencias indeseadas, pero implícitas, de los sucesos, así como el efecto de la alienación. Mayo de1968 no estuvo guiado por una voluntad clara y operativa, cualquiera que sea el actor que se considere. Para impedir la deriva de un movimiento es preciso querer algo. Ahora bien, ¿no había precisamente en mayo de 1968 una *deficiencia de la voluntad* ? Esta es la cuestión esencial. Si efectivamente esta voluntad era incierta o imprecisa, era inevitable que la historia se desarrollase con total independencia de cualquier control humano. La cuestión de la "astucia de la razón", de la pérdida de control de la historia, no es una cuestión teológica y abstracta —libertad contra determinismo— sino concreta. Todo depende de las circunstancias: la historia se decide o se quiere en función de lo que se hace con ella.

B - *La herencia de mayo de 1968*

La especificación de la herencia de mayo de 1968 es un tema controvertido. Para hablar de ella con rigor hay que interpretar el sentido *real* del movimiento de mayo, sentido que no se muestra en forma inmediata y que desborda a las intenciones y los discursos. Lo que llamamos herencia tiene relación con un análisis circunstancial de los acontecimientos. ¿Se trata de un paréntesis, de una "brecha", de una etapa en un proceso continuo —con un antes y un después—, de una culminación sin futuro o de un punto de partida fundador carente de anclaje histórico? La diversidad, complejidad y hasta incoherencia interna que caracterizan a los acontecimientos de mayo obligan a distinguir lo duradero de lo efímero y pasajero. Los desacuerdos sobre lo que mayo de 1968 tuvo de significativo volverán a aparecer cuando se señalen las permanencias o rupturas. Por último, es imposible no escindir la herencia en campos de actividad —el espíritu público, las relaciones sociales, el juego político, la cultura, la concepción del devenir histórico— considerando al mismo tiempo

los vínculos entre aspectos que sólo la comodidad del análisis obliga a disociar.

1 / La herencia política de mayo de 1968

Mientras que se abundó en descripciones sobre los nexos entre la evolución de las diferentes fuerzas de izquierda y mayo de1968,[14] se examinó con menos frecuencia el alcance político de la reacción gubernamental. La actitud del gobierno del general de Gaulle explica, sin embargo, la evolución política de derecha. En un principio el gobierno mostró sorpresa ante el movimiento y pareció vacilar. Después se serenó y restableció el orden, apelando clásicamente a Francia contra París. Por último, efectuó reformas, algunas de ellas nada felices por excesivamente precipitadas, sobre todo en la universidad. Pero su amplitud no guardaba relación con la voluntad de cambio profundo en los actores de mayo.

El gobierno se hallaba en una situación difícil. Como gobierno, no tenía otra salida que hacer cesar lo que el general de Gaulle llamaba entonces "carnavalada". Le era muy difícil responder a las aspiraciones utópicas de los jóvenes y en poco tiempo tranquilizarlos: ¿cómo puede resolver el hombre de gobierno una suma de crisis individuales? La verdadera cuestión era saber si el gobierno podía tomar en serio el movimiento y, tras haber restablecido la calma, discutir sin demagogia las preocupaciones de los jóvenes, preocupaciones que desbordaban el campo político tradicional.[15] Quizá, dado que la situación se había puesto madura, no podía reaccionar sino como lo hizo: minimizando el alcance del movimiento e imputando los excesos a elementos aislados y manipulados. Esta gestión de la crisis, eficaz a corto plazo, era sin duda inevitable.

[14] Véase especialmente en *Pouvoirs*, nº39, los artículos de Philippe Raynaud, "Le parti communiste et mai 1968" y Denis Barbet, "Les interprétations syndicales de mai-juin 1968".

[15] Además, ¿qué podía hacer un gobierno *en el plano de los principios*, si la política es incapaz de resolverse en una respuesta irresponsable a aspiraciones individualistas? Se trata de una grave y considerable cuestión actual, aunque hoy no se plantee, como entonces, en términos de urgencia.

A más largo plazo, la evolución del gaullismo y de la derecha del tablero político era menos irremediable. La primera consecuencia de mayo de 1968 para el gaullismo fue que se cesó de ver en él una doctrina original. Su atascamiento social lo empujó al conservadurismo, pese a los auténticos esfuerzos de renovación, políticamente infructuosos, de Jacques Chaban-Delmas. El fin de la esperanza en la "nueva sociedad" marca el fin de las pretensiones a querer dotar al pensamiento político moderado de una verdadera doctrina societal: esta pretensión se desvanece en la sociedad consensual anestesiada del giscardismo o en el liberalismo sociocultural de los nuevos liberales.

El paisaje político francés de derecha resulta de la posición de sus diferentes componentes en relación con el movimiento de mayo: un movimiento gaullista que experimenta serias dificultades para lograr su *aggiornamento* y cuya base sociológica está separada del resto de la población; una derecha no gaullista que ha abandonado toda pretensión a pensar la sociedad y a organizarla de manera positiva. De mayo de 1968 data la *posibilidad* de un encuentro entre un socialismo no mesiánico y un conservadurismo no voluntarista y por lo tanto de apariencia menos conservadora. La segunda izquierda preparó el terreno al liberalismo sociocultural de la derecha no gaullista.

El examen de la posteridad del izquierdismo explica también la crisis política del *conjunto* de la izquierda.[16] Aparte de algunas siniestras resurgencias con Acción Directa en Francia, el anarquismo violento ha desaparecido. Comparado con Italia y con la República Federal de Alemania, hizo pocos estragos. Tal vez se debió al hecho de que los "agitadores maoístas eran hijos del holocausto".[17] El modelo implícito era más quizá la "resistencia que la revolución". Además, los actores de mayo no podían ir más lejos sin caer en una "transgresión de los valores morales esenciales".[18] Sin embargo, más que ahora, la generación de mayo de 1968, dotada de una memoria,

[16] Véase capítulo 9.
[17] Alain Minc, *Le Figaro littéraire* del 4 de enero de 1988.
[18] Alain Finkielkraut, ibídem.

fue una generación ética. En cuanto a los movimientos comunitarios y hippies, conocieron un éxito limitado. Templado por la aceptación de la sociedad de consumo, el movimiento ecologista es en cierto modo el último brote del árbol de mayo. En cuanto al marxismo-leninismo tercermundista, padeció el desmoronamiento de los mitos fundadores. Salió a la luz la realidad de la revolución cultural china, del infierno camboyano y del comunismo cubano. Inversamente, la posteridad de mayo de 1968 fue una toma de conciencia de la realidad totalitaria, y los itinerarios de Lefort y Castoriadis lo atestiguan. Es así que Castoriadis habla de "ilusiones virtualmente criminales"[19] a propósito de la "gran revolución cultural proletaria". Pero esta desmitificación de la revolución significaba también una renuncia al romanticismo y a la esperanza.

2/ Una herencia ideológica discutida

La herencia más firme de mayo de 1968 fue la que marcó nuestra relación con la autoridad. Ya no debemos consideración a la autoridad establecida. Esta no merece más que irreverencia y recelo. Como escribe Castoriadis, no se puede discutir "el derecho de los alumnos a plantear, en cuanto se vuelven capaces de ello, la siguiente pregunta: ¿por qué y en qué cosa lo que ustedes nos enseñan es interesante o importante? (...) La verdadera educación consiste en invitar a los alumnos a la valentía y capacidad de plantear esta clase de preguntas, y de apoyarlas con argumentos".[20]

El individualismo "antihumanista", más discutido, también forma parte de la herencia ideológica de mayo de 1968. Mientras que existe un acuerdo casi general en denunciar las ideologías antihumanistas y el "cretinismo"[21] posmoderno, persiste una discrepancia en cuanto a la responsabilidad que le cabe a mayo de 1968 en este movimiento. Para Luc Ferry, Alain Renaut y Gilles Lipovetsky, mayo de 1968 habría desembocado en las teorías de la muerte del hombre y conducido al triunfo de la sociedad de consumo. Para otros, en

[19] Loc. cit., pág. 109.
[20] Ibídem, pág. 110.
[21] *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe*, II, París, Le Seuil, 1968, prefacio.

particular C. Castoriadis y E. Morin, el antihumanismo es radicalmente antinómico respecto del movimiento de mayo: el posmodernismo y el consumo desenfrenado, las revistas que halagan el narcisismo del hombre desculturizado y los videoclips, el Estado-espectáculo y la reducción de la política serían signo de un "fracaso"[22] de mayo de 1968.

Nuestra hipótesis es doble. Por un lado, mayo de 1968 fracasó, efectivamente —estaba condenado a ello—; de lo contrario, *por definición*, la alienación de las masas hubiese sido conjurada, toda vez que éste es, en definitiva y *en lo absoluto*, el criterio esencial del éxito político: hacer retroceder la alienación. Por el otro, la realidad de mayo de 1968 era el antihumanismo, incluso si el sentido proclamado entonces era otro: *mayo de 1968 fue una crisis de vacilación*; pudo más la esfera privada. Así pues, no es fortuito que la alienación apática del posmodernismo haya salido victoriosa del combate.

a - *El individualismo "antihumanista"*. Para G. Lipovetsky,[23] el individualismo de mayo, por paradójico que fuese, era el signo de que el movimiento de mayo no sabía lo que hacía y de que su insurrección contra la privatización de la existencia, engendrada por la burocracia capitalista y por la sociedad de consumo, estaba sólo en el lenguaje y en las intenciones y no en los hechos.

En un marco de "igualdad absoluta" y de "autonomía individual", "el átomo social es lo primero, reconocido como libre e independiente; es el polo de la valorización última. En derecho, el conjunto colectivo ya no es sino un medio subordinado al individuo autosuficiente, que existe ante todo para sí mismo".[24] La reivindicación uniforme del placer y de la realización de sí a través del hedonismo desemboca en el rechazo de las coacciones de la vida social. Pero esta liberación por la fiesta no es posible sino porque la sociedad de consumo le da ocasión para ella. La reivindicación de la

[22] Castoriadis, artículo citado, pág. 111.

[23] *L'ère du vide*, y "Changer la vie ou l'irruption de l'individualisme transpolitique", en *Pouvoirs*, nº 39, pág. 91 y sigs.

[24] Ibídem, pág. 93.

autonomía personal absorbió el espíritu revolucionario. Como señala Lipovetsky, "mayo de 1968 no es en apariencia antinómico respecto del neocapitalismo de las necesidades".[25]

Mayo de 1968 no constituye una ruptura con los años 1950 y 1960 sino una exacerbación del ascenso del individualismo. Este se exacerba en la gesta revolucionaria y en el mensaje de mayo y se institucionaliza después de su fracaso.

Además, si damos crédito a Luc Ferry y Alain Renaut, mayo de 1968 fue la expresión de ideas *antihumanistas* y factor de su divulgación, así fuese de un modo inconsciente. En efecto, el individualismo de la muerte del sujeto consciente, sometido a un cuerpo de reglas establecidas, es antihumanista. No es fortuito que el individualismo culmine en la frenética creencia de que "no hay hechos sino sólo interpretaciones", que es el credo de las muertes entonces anunciadas: de la política, del hombre, de la historia. Individualismo y solipsismo están ligados. *A contrario,* el humanismo no es la libertad de hacer lo que nos place. Por un efecto de rebote, el antihumanismo *permite* el individualismo: pero un individualismo sin sujeto. La quiebra del hombre legitima todas las formas de la alienación y convierte a la política en vana e infundable a la vez.

b - *Una crítica de la política.* Hay una estrecha relación entre la crítica del poder y la autoridad y la deriva antihumanista de mayo de 1968. Como dice Alain Renaut: "El principal resorte de la deriva individualista del antihumanismo se sitúa precisamente en el hecho de haber confundido la crítica de ciertas figuras de la normatividad como intrínsecamente represivas, con la crítica de la normatividad en general, incluida la normatividad concebida en vista de la autonomía."[26]

Es significativo —como apunta C. Castoriadis— que algunos ideólogos, desde Foucault a los nuevos filósofos en un género muy diferente, hayan legitimado los "límites" o las "limitaciones" —las "debilidades históricas"— del movimiento de mayo. En cierto modo

[25] Lipovetsky, loc.cit., pág. 96.

[26] Alain Renaut: *Le Débat*, nº 38, enero-febrero de 1986, pág. 50.

este discurso de legitimación era el siguiente: "No habéis intentado tomar el poder; teníais razón, pues quien dice poder dice contrapoder, y no habéis formado contrapoderes". Se reivindicaron, pues, "la retracción, el renunciamiento, el no compromiso o el compromiso puntual y con reservas".[27] Mayo de 1968 se concentró en una crítica de la política entendida como estructuralmente totalitaria por orientarse a *unificar* la conciencia colectiva.

En un plano no ya ideológico sino psicológico, se puede constatar que "sobre la marcha, en mayo, la desconfianza hacia la política policastra, hacia los partidos, hacia las programas y las ideologías 'pesadas' se incrementó". "El militantismo perdió sus cartas de nobleza, metamorfoseado de pronto en estadio supremo de la alienación". Se asistió a una "normalización de la existencia, medio tranquilizador para no encarar de frente la personalidad íntima",[28] mientras que el consumo sin freno provocaba un saludable olvido.

En lo esencial, los representantes del "Pensamiento 68" destruyeron las bases que hacían *posible* la existencia de la política. El movimiento que simbolizan, según L. Ferry y A. Renaut, Derrida, Foucault, Bourdieu y Lacan, efectuó una crítica de la filosofía de la Ilustración, juzgada como ingenua ideología de progreso que habría dado lugar a la burocracia, la regimentación y el cuadriculado del espacio social. La práctica genealógica característica del estructuralismo, que hace de la razón misma una ilusión nefasta, se opone a la idea de humanidad en lo que tiene de intersubjetiva. El estructuralismo, al querer poner fin a la idea de universalidad, historiza todas las conciencias y todos los contenidos de pensamiento: lo cual instaura un corte radical entre las épocas de pensamiento. Como el corte está marcado por el sello de la historia, ya no hay unidad posible del género humano. Este *cuestionamiento de la posibilidad de la política,* de un espacio público en el que la gente pueda comunicarse, hace que la lucha en el individualismo sea inevitable y legítima; más aún cuando cada pensamiento es *a priori* equiparable a cualquier otro. Como proclamaba Foucault: "La busqueda de una forma moral

[27] Castoriadis, loc. cit., pág.115.
[28] Lipovetsky, artículo citado, pág. 99.

que fuera aceptable por todo el mundo, en el sentido de que todos deberían someterse a ella, me parece catastrófica".[29]

Son patentes los peligros políticos de este antihumanismo individualista: la desaparición de una referencia común, de un mundo común en el sentido de Hannah Arendt favorece la eclosión de la opresión, ya que ninguna comunicación y ningún lenguaje permitirán prevenirla. Después de mayo de 1968 —y porque mayo de 1968 fracasó en su construcción social— apareció teorizado lo que Mayo había expresado: la ausencia de reconocimiento de los ciudadanos en un sistema de normas comprensibles y capaces de guiar nuestros pasos en la aventura de la sociedad.

c - *El fracaso de mayo.* El resultado de mayo de 1968, signo de su fracaso, fue efectivamente el repliegue sobre sí y la investidura de la esfera privada. Pero el anuncio de la muerte del hombre que sucedió a mayo de 1968, de la muerte de la verdad, del sujeto y de la política, fue resultado de la descomposición del movimiento y de la falta de un designio fundador, en la medida en que haya pretendido *fundar* algo. Así pues, con el fin de este movimiento —que fue una enorme esperanza de "cambiar la vida",[30] esperanza ciertamente loca, utópica, descabellada—, los que habían volcado cierta esperanza en la política se marcharon a cultivar sus jardines y a alienarse en un solipsismo sin perspectivas. Hay un lado "consternante" en las "figuras de mayo de 1968 convertidas en *yuppies*".[31]

El fracaso político de mayo de 1968 hizo tomar conciencia a la gente, según C. Castoriadis, de que la humanidad moderna enfrentaba "una dificultad inmensa" "para salir de la idiocia, para politizarse, para decidir que ocuparse de sus asuntos (colectivos) podría ser su estado habitual y normal".[32]

Hoy, sin embargo, en este panorama de ilegitimidad *a priori* de la acción política y de escepticismo individual, tendremos que cons-

[29] Foucault citado por Alain Ferry y Alain Renaut, *Le pensée 68*, ob. cit., pág. 45.

[30] Cornélius Castoriadis: "Les mouvements des années soixante", *Pouvoirs*, nº 39, pág. 113.

[31] Alain Finkielkraut, loc. cit..

[32] Loc. cit., pág. 115.

truir un proyecto político. Desechar la ausencia de esperanza en un mundo mejor y revertir el apartamiento del ciudadano respecto de la actuación política, estarán necesariamente ligados.

C - *1968-1990: itinerarios de la desesperanza*

1 / La alienación de la política

La gente no rechaza la sociedad de consumo y de trabajo; por el contrario, la adula: prueba de ello es la importancia de la moda, signo de un nuevo narcisismo. Pregonar el despertar del deseo es incitar al culto de la imagen; no es ser, sino poseer.

Esta contradicción interna del movimiento de mayo, que sólo diez años después se manifestó en su plenitud, es el signo de la alienación que este movimiento entrañaba. En cuanto al rechazo de la alienación en el mundo del trabajo y a la crítica de la carrera al progreso por sí mismo, pertenecen al pasado o bien distinguen a las corrientes marginales, al menos en Francia. La libre fijación del tiempo y la reducción de la jornada laboral ya no son taquilleras: y no sólo por haberse satisfecho ciertas reivindicaciones. La contestación cedió su sitio a la integración o, para ser más exactos, a la normalización.

Sin embargo, existe también una evaporación aparente de la filosofía del deseo, lo que no quiere decir fin del hedonismo. La necesidad de hallar un empleo, característica de la crisis, conduce a afirmar que es preferible un empleo alienante antes que no tener ninguno. Pero aceptamos esta alienación y no creemos en otra cosa. O bien terminamos por satisfacernos con ella, así como tendemos a aceptar que una sociedad de consumo no desemboque sino en una parodia de comunicación, dado que uno *puede* vivir en sociedad sin comunicarse.

Vivimos paradójicamente en una sociedad que se ha separado de la política, pero donde el anarquismo está bien muerto. Al individualismo hedonista le acompaña la necesidad de encontrar raíces, cimientos, una fuente cualquiera de referencia: esto explica en parte el rebrote de una religiosidad difusa y carente de globalidad. La sociedad de consumo instrumentaliza lo que utiliza. Ahora bien,

apresados en la contradicción entre la afirmación de un libre albedrío impreciso y la sumisión a la norma social, el hombre y la sociedad se vuelven extremadamente frágiles: el hombre porque lo impensado que aparece ante él no puede sino ser totalmente aceptado o rechazado; la sociedad, porque su cohesión queda fundada en el azar y no en la voluntad. Cuando el hombre se convierte en la medida de todas las cosas, la humanidad, que supone una normatividad, se disgrega. Nuestra época es la heredera de mayo de 1968: *doctrinariamente*, nuestra sociedad ya no está petrificada. Ya no hay ningún valor establecido, es decir que, si no se lo quiere como tal, no es valor. Pero se ha hecho imposible *establecer* otro sistema de referencia. Después de 1968, la crisis de la voluntad es una constante en la crisis de nuestras sociedades. Debíamos pasar por la incertidumbre; pero este pasaje no existió. Seguimos creyendo que en un viejo patrimonio histórico hallaremos las claves para el mañana. Nuestro agnosticismo moral no se ha librado de las escorias de las doctrinas trascendentes. Pero al mismo tiempo, hemos creído que podíamos *liberarnos* de los principios políticos. De este modo, la lección de conciencia de mayo de 1968 se transformó en asocialidad irresponsable o en vitalismo apolítico.

El concepto de "generación moral"[33] pone al descubierto las ambigüedades de una juventud que después de mayo de 1968, decepcionada de la política, se vuelve hacia una ética no construida y fundada en un vitalismo de principio. Nos felicitamos por el éxito que han alcanzado en la juventud los ideales de lucha contra el racismo y por la generosidad que este éxito revela. Pero, cómo no exponer una inquietud: una juventud que cultiva la espontaneidad de la vida, que no abrevó su fuerza en una experiencia íntima y a veces dolorosa de la reflexión, alimentada por lo que podríamos llamar cultura general, puede ser capaz de lo mejor —la movilización contra el racismo— y de lo peor: las salvajes juventudes nazis, que no estaban todas "destinadas" a volverse monstruos, no eran, salvo excepciones, la flor y nata de los intelectuales alemanes. Y ello en

[33] Apuntemos que esta primacía otorgada a la moral permite y legitima la irrupción de los jóvenes como categoría aparte, que el marketing ya había consagrado.

función de las circunstancias, influencias y poder de los relevos mediáticos. Una ideología que lo sume todo en la indiferencia no puede suscitar otra cosa que pasiones y entusiasmos fortuitos y esporádicos, morales un día y amorales al otro. La moral es una exigencia continua que no habita accidentalmente a una generación: debe cultivarse y encontrar su cimiento en una fuerza interior. Sin esta fuerza no hay voluntad individual de participar en la construcción política, y esto entraña unas dificultades que mayo de 1968 reveló por entero.

2 / La desesperanza del mundo normalizado

Pese a su profundo descreimiento, su inquietud y su no reconocerse en los principios de funcionamiento social, los estudiantes de mayo de 1968 se esforzaron por experimentar un sentimiento de esperanza frente al futuro.

En 1986, los movimientos estudiantiles no se propusieron conceptualizar sus acciones, traducir políticamente su sentimiento de angustia. El movimiento de 1986 estaba inscrito bajo el signo del *no future*. Abrazaba plenamente los defectos de la sociedad contemporánea, incluso su propensión a la reivindicación categorial sistemática. Se ha evaporado el mito de una sociedad industrial racional que resolvería los problemas de la humanidad, pero se espera que el Estado sea capaz de responder a las reivindicaciones particulares, así fuesen colectivamente suicidas. 1986 marca el fin de la esperanza de cambiar el sistema. La juventud se engancha a lo que existe, aunque esto no conduzca a nada.

El movimiento de mayo era una invitación a reinventar la democracia y la sociedad. Como tal, encerraba un inmenso potencial de crítica del totalitarismo, pero también de la democracia formal, burocrática y hasta autoritaria.

La tarea era enorme, imposible sin duda, y el movimiento de mayo era demasiado débil, demasiado ingenuo, demasiado infantil. Es verdad que las que se planteaban eran las verdaderas preguntas, pero su "resolución" no respondió a la importancia de lo que se hallaba en juego: disolución del espacio público, repliegue en la vida privada, impugnación de la autoridad formal, pero ausencia de

principios políticos; crítica del Estado, pero incapacidad de edificar una sociedad. Había que luchar contra el totalitarismo y enfatizar las impotencias de la democracia formal y representativa —forma histórica de la sociedad de consumo—; aún hacía falta construir un sistema político y social capaz de conducir a un pueblo por la senda del futuro.

Como escribe C. Castoriadis, aún hace falta afirmar que "la humanidad puede hacer las cosas mejor", que "no vivimos en la forma por fin encontrada de la sociedad política libre y justa".[34] El posmodernismo y sus pamplinas no son efectivamente el *sentido* de 1968, pero —pues el movimiento era débil en lo político y en lo intelectual— ésta fue su *realidad*. La lección que dejó el acontecimiento de 1968, lección que conserva su actualidad, es que ningún orden establecido está a resguardo del cuestionamiento, y que existen realidades sociales, políticas y culturales que no son aceptables. Sólo que ¿veremos hoy a los estudiantes o a cualquier otra capa social rebelarse contra la alienación posmoderna? De ahí la cuestión: ¿cómo hacer avanzar profundamente a las sociedades? ¿Por la política? ¿Por la sociedad descentralizada? Ninguna respuesta es obvia.

"Nuestra sociedad está erigida sobre la noche".[35] Su subsuelo es frágil. Entramos en la era de una mayor incertidumbre. No podemos prever el futuro de la sociedad y del mundo: hay que reconstruir todo, pero de otra manera. En 1968 existían menos dudas —pero la misma angustia— y se quería edificar algo. Ahora existen más dudas y ya no nos atrevemos a emprender nada. No fue un legado menor de mayo de 1968 el habernos vacunado contra el deseo de acción. Después, la inestabilidad de la sociedad se volvió patente para todos. Sociológica e intelectualmente, la mutabilidad de las situaciones e ideas se acelera, al tiempo que los islotes de tradicionalismo y conservación se petrifican. Cabe preguntarse si entre este movimiento desordenado que contribuye al repliegue en uno mismo y la esterilización de las inteligencias y destinos individuales en el con-

[34] Castoriadis, loc. cit., pág. 116.
[35] Morin, loc. cit., pág. 77.

formismo, hay lugar para un camino creativo común a la sociedad. ¿Sabremos preparar a la juventud para el porvenir, para esa edad adulta que es la de la ciudadanía? Esta es la primera tarea política en lo que concierne a las generaciones futuras: darles la comprensión del mundo y la capacidad de amarlo. Sólo con esta condición saldremos de la desesperanza y el olvido.

Bibliografía

Aron, Raymond: *La révolution introuvable*, París, Fayard, 1968.

Aron, Raymond: *Mémoires*, París, Julliard, 1983, págs. 471 a 497.

Aron Raymond: *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, París, Robert Laffont, 1977, págs. 408 a 438.

Balladur, Edouard: *L'arbre de mai, chronique alternée*, París, Atelier Marcel Jullian, 1979.

Baynac, Jacques: *Mai retrouvé*, París, Robert Laffont, 1978.

Baynac, Jacques; Le Bras, Hervé; Weber, Henri y Yonnet, Paul (mesa redonda): *Le Débat*, nº 50, mayo-agosto de 1988, pág. 61 y sigs.

Bénéton, Philippe y Touchard, Jean: "Les interpretations de la crise de mai-juin 1968", *Revue française de science politique*, junio de 1970.

Certeau, Michel de: *La prise de parole. Pour une autre culture*, París, Desclée de Brouwer, 1968.

Ferry, Luc y Renaut, Alain: *68-86. Itinéraires de l'individu*, París, Gallimard, 1987.

Ferry, Luc; Renaut, Alain; Finkielkraut, Alain y Pomian Krzystof: "Y a-t-il une pensée 68?", *Le Débat*, enero-febrero de 1986.

Finkielkraut, Alain y Mine, Alain: "Que reste-t-il de mai 1968?", *Le Figaro littéraire*, 4 de enero de 1988.

Hamon, Nervé y Rotman, Patrick: *Génération*, dos volúmenes, París, Le Seuil, 1987, y 1988.

Král, Peter: "Liberté et politesse. Note sur mai 1968 et son héritage", *Le messager européen*, nº 3, París, POL, 1989.

Morin, Edgar; Lefort, Claude y Castoriadis, Cornélius: *La brèche*, París, Ed. Complexes, reed. 1988 (Fayard, 1968)

Renaut, Alain: *L'ère de l'individu*, París, Gallimard, 1989.

Rémond, René: *La règle et le consentement*, París, Fayard, 1979.

Salvaresi, Elisabeth: *Mai en héritage*, París, Syros, "Alternatives", 1988

Vidal-Naquet, Pierre: *Journal de la commune étudiante*, París, Le Seuil, reed. 1988.

Weber, Henri: *Vingt ans après. Que reste-t-il de 68?*, París, Le Seuil, 1988.

Revista *Pouvoirs*, nº 39, París, PUF, 1986 (artículos de Luc Ferry, Cornélius Castoriadis, Edgar Morin, Alain Renaut, Bernard Lacroix, Evelyne Pisier).

Le Débat, nº 51: "Le mystère 68" (artículos de Diana Pinto, Jürgen Habermas, Eric Vigne, Daniel Cohn-Bendit, Patrick Démérin, Jean-Franklin Narot), setiembre-octubre de 1988.

Segunda Parte

EL FIN DE LAS REFERENCIAS

Las incertidumbres políticas e intelectuales que acabamos de describir no pueden comprenderse sin referencia a los grandes sistemas explicativos que en otro tiempo estructuraron el mundo. Por un lado, el derrumbe de estas antiguas pautas explica en amplia medida la inquietud del pensamiento democrático ante un mundo que se muestra cada vez menos controlable; por el otro, la incertidumbre y la duda en cuanto a nuestra capacidad y en cuanto a nuestra legitimidad para definir nuevos marcos de pensamiento y acción, explican la persistencia de esta falta de referencias o bien la aplicación, por un desvío singular, a referencias mal conocidas; es el mismo desvío de la tradición al tradicionalismo o aquella tendencia al ocultismo de la que Merleau-Ponty decía que "querría instaurar instituciones, formas de civilización que respondieran aún menos adecuadamente a nuestros problemas."[1]

Pues esta crisis no es solamente una crisis del pasado: es también una crisis del porvenir. Es más que evidente que no debemos acudir a las antiguas doctrinas y a los antiguos sistemas explicativos del

[1] *Signes*, París, Gallimard, reed. 1987, pág. 307.

mundo. Las nuevas autoridades que deberán surgir para estructurar nuestro mundo tendrán muy escasa relación con las que las precedieron. No es deseable y tampoco posible volver a hacer de la religión un sistema rector del mundo,[2] edificar un sistema de derecho —o más exactamente de deberes— que se impondría a la sociedad al margen de cualquier decisión deliberada y por la mera virtud de un edicto trascendente, a recurrir de nuevo a las ideologías de la historia, cuyo carácter totalitario nunca se resaltará lo suficiente. Los marcos que debemos construir serán necesariamente marcos inmanentes, desprovistos de cualquier mesianismo. Y tendrán que nacer de un debate que no puede ser sino democrático: la apuesta política es ésa; no meramente formal en el sentido de permitir legalmente la deliberación, sino real, esto es, hacer que la gente debata efectivamente sus principios y su porvenir. Este es el desafío primordial: reconciliar las exigencias de una búsqueda de universalidad con la construcción del mundo aquí y ahora.

Ello nos impone reconocer la herencia de los siglos pasados, pero también la necesidad de una autoridad, expresión y garantía de una comunidad. Lo que vamos a construir no se erigirá en contra de la memoria. No hay inauguración absoluta, salvo de la nada. Deberemos sumar sentido y respeto de la tradición, cadena que enlaza a los hombres entre sí, con exigencia de novedad, sin la cual los hombres no tendrían más recurso que detener la historia; y, por lo tanto, destruirla.

[2] En un próximo ensayo examinaremos específicamente esta cuestión.

Capítulo 6

LA CRISIS DE LA AUTORIDAD

Como señalara Hannah Arendt, la pérdida de la memoria de los siglos explica el que la crisis de la autoridad sea la marca arquetípica de este período de fin de las referencias. Nuestra sociedad se disgrega en una multitud de grupos e intereses. Esta ausencia de elemento federador hace presagiar la pérdida de una autoridad capaz de organizar nuestras relaciones sociales. La primera virtud de la autoridad es, en efecto, unificar: alguien que "es autoridad" une las opiniones de la gente no tanto en torno a su persona como a lo que dice. Se impone sobre dos partes antagónicas: su arbitraje será aceptado; no necesita casi utilizar argumentos, impropiamente calificados de argumentos de autoridad, ni elevar el tono de la voz.

Quiere decir que la autoridad posee una doble naturaleza: por un lado, presión irrecusable sobre el espíritu que se impone independientemente de cualquier acto de aceptación consciente y cuyo carácter destructor no necesita ser demostrado; por el otro, condición para que se instaure un sentido de la comunidad del mundo, sentido que no puede existir si no se admite una jerarquía en los principios fundadores del orden intelectual y político.

A - *El concepto de autoridad*

La autoridad es una de las nociones más polisémicas del lenguaje

político. Después de Hannah Arendt se empieza a percibir que la autoridad, entendida desde la época de la ilustración, como antitética respecto de la razón y la libertad, puede cumplir también una función de defensa de la libertad contra la arbitrariedad de la fuerza y de garantía contra el autoritarismo. Sin aceptación de una autoridad no hay constitución. Y, sin constitución, hay que encomendarse al contrato entre personas, que indudablemente puede fundar un orden político organizado pero que no permite precaverse de los riesgos de disolución social, disolución que podrá arrastrar consigo al orden político mismo.[1] Toda constitución se redacta para que dure más allá de la vida de los constituyentes: la constitución se objetiva, mientras que un simple contrato, concluido entre dos subjetividades, pertenece al orden de lo efímero y no se impone al tercero.

Conviene despejar la confusión existente entre autoridad y poder, aunque ambos están ligados. De las tres formas de poder distinguidas por Max Weber,[2] sólo del poder de carácter tradicional se puede decir que se funda en la autoridad; no sucede lo mismo con el poder denominado irracional, de hecho puramente instrumental y gestionario, ni con el poder carismático, basado en la fascinación y la seducción.

Estaremos condenados a no comprender la crisis actual de la autoridad si no advertimos que la autoridad no corresponde solamente al campo político, sino que hace al fundamento de otros sistemas: escolar, familiar y jurídico, esencialmente. La crisis de la autoridad los afecta en primer término y sólo golpea secundariamente a la esfera política. O, para ser más exactos, no alcanzaría a la esfera política si no involucrara primero a la esfera cultural, puesto que la autoridad es, a semejanza de la cultura, absolutamente exterior al aspecto político, aunque una y otra lo funden. Cuando ya no se acepta la jerarquía —cultural, jurídica, educativa—, entonces el vínculo

[1] En cuanto al fundamento de este análisis, véase André Enegrén: *La pensée politique de Hannah Arendt*, París, PUF, 1984, pág. 125 y sigs.

[2] Max Weber: *Economie et société*, París, Plon, 1971, pág. 222. Lo cierto es que esta tipología no puede ser considerada ni como una *summa divisio*, ni como una lista de tipos puros de poder: en la hora de la crisis de la política, el poder a reinventar no puede ser tradicional ni teocrático, ni basarse en la sumisión a un hombre.

con el pasado, con la instancia anterior que había hecho reconocer esta jerarquía, ya no se percibe como adecuado y necesario.

Según Hannah Arendt,[3] la noción de autoridad data del mundo romano y no del mundo griego, donde no había tercer término entre la persuasión y la coacción. Remite siempre a una anterioridad. Así, en Roma la autoridad se fundaba en el carácter sagrado de la fundación. Un análisis etimológico del término permitirá comprender su alcance. *Autoritas* viene de *augeo,* que significa aumentar, y este aumento es el del sentido de la realidad. Se debe definir la autoridad por la actitud y los atributos de sus poseedores: aquel que posee la autoridad no fabrica una obra artificial ni contraría nada; se funda sobre lo que es, que él revela; el *auctor* no es el *artifex;* es el inventor, el fundador y no el torneador. Mediante la fórmula "*Cum potestas in populo, auctoritas in Senatu sit* ",[4] Cicerón muestra "ese reparto de derechos" *(temporatio juris)* que se opera entre el origen popular de la ley —el pueblo debe designar a los senadores— y la autoridad de ley que se asigna a las decisiones del Senado en virtud de la fórmula: "*ejus decreta rata sunto*". El Senado romano no necesitaba recurir a una fuerza exterior o a una orden para hacerse obedecer. La expresión latina *alicui auctor esse,* dar consejo a alguien, expresa perfectamente su misión, lo que llevaba a Mommsen a decir que la autoridad era "más que un consejo y menos que una orden, una opinión de la que no se puede hacer caso omiso sin daño".[5] Mofarse de la autoridad equivalía casi a transgredir la religión. La autoridad, al resguardar el sentido de nuestro conjunto social, es sagrada, e impugnarla sería atentar contra la perennidad de este conjunto. Sócrates, al aceptar la muerte, reconoció la autoridad de las leyes de la ciudad, sin las cuales él mismo no hubiese sido nada; Platón, al introducir la absoluta preeminencia de las leyes, rompió con la concepción clásica de la *polis.*

[3] Hannah Arendt: "La crise de l'autorité", en *La crise de la culture,* París, Gallimard, col. Idées, 1972, especialmente pág. 259.

[4] *De legibus,* 3, 12, 38, citado por H. Arendt, loc. cit., pág. 161. Véase todo el parágrafo en *De la République des lois,* traducción Ch. Appuhn, París, Classiques Garnier, 1954, pág. 362.

[5] Citado por Hannah Arendt, loc. cit., pág. 162.

Este lazo de reconocimiento está hoy desatado. La crítica de la idea de poder arrastró consigo la de la autoridad como principio unificador. Sin embargo, se trata de nociones diferentes. El *poder*, definido como aptitud de un hombre para actuar en el seno de un grupo y, llegado el caso, a través de una institución, consiste en "hacer prevalecer una voluntad sobre la resistencia de otro".[6]

Ahora bien, la *potencia*, que es lo que caracteriza al poder, se define como el atributo de una entidad individual autónoma que no supone ninguna limitación en cuanto a sus esferas de acción. "Está en la esencia de una potencia soberana el no poder ser limitada; lo puede todo, o no es nada".[7] Así, en el antiguo *Código civil* hablaba de "potencia paterna". Montesquieu, por el contrario, afirmaba que la magistratura tenía una potencia "en cierto modo nula",[8] para demostrar que la justicia estaba ligada a una ley fundamental.

La *fuerza*, por su parte, es un elemento infrapolítico, natural en su principio. Se habla de la fuerza de la naturaleza o de la fuerza de las circunstancias. Hablar de la fuerza de las masas es considerarlas como elementos de una mecánica. Por fin, como decía Rousseau, una fuerza siempre puede chocar con una fuerza más fuerte;[9] es, por lo tanto, un elemento aleatorio e incierto, incapaz de fundar *duraderamente* un orden político. Por eso los teóricos del poder y del Estado la dejaron a un lado, ya que el sentido de su reflexión es la fundación de un régimen estable, pese a que sea inconcebible un poder que no tenga ninguna fuerza "legitimada". Lo cierto es que no hay poder perenne ni autoridad *fundados* en la fuerza.

De este modo, en teoría política y según lo entendiera Marx, la *violencia* no es otra cosa que la posesión de los *medios* de la violencia.

[6] Max Weber. Véase el desarrollo de R. Aron en *Les étapes de la pensée sociologique*, París, Gallimard, 1967, pág. 553 y sigs. Reedición Tel 1982. Para no recargar el análisis no mencionamos aquí el concepto de dominación.

[7] Jean-Jacques Rousseau: *Lettres écrites de la Montagne. Oeuvres complètes* (Pléiade), t. III, pág. 826.

[8] *L'esprit des lois*, libro XI, cap. VI.

[9] "El más fuerte no es nunca bastante fuerte para ser siempre el amo, si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber". *Du contrat social*, París, Garnier-Flammarion, 1966, I, 3, pág. 44.

Se trata de uno de los elementos que constituyen el poder institucionalizado, el cual, según expresión de Max Weber, detenta el "monopolio de la violencia legítima".[10] A diferencia de la fuerza, la violencia es puntual y física.

Distinta de todos estos elementos es la *autoridad.* Ella no tiene ninguna necesidad de coacción o persuasión; no implica sino el reconocimiento, incondicional y absoluto, de una persona —progenitor, maestro— o de una entidad: Senado romano, Iglesia, institución arbitral o cuasi judicial. No necesita de la fuerza —en el caso más frecuente— sino cuando no se la reconoce como autoridad y precisa del poder para existir. Su potencia es casi nula. Se puede "gozar del poder" y entonces consumirlo; no se goza de la autoridad. Se la tiene o no: así pues, se trata de una propiedad cuyo rasgo es la permanencia. El rasgo de la autoridad es la evidencia. Cuando el *Código civil* —en la redacción que le estableció la ley del 4 de junio de 1970— habla de "autoridad parental",[11] está significando no sólo que la responsabilidad por el hijo se desplaza del padre a los dos progenitores, sino también que la pareja debe tener una autoridad, y que ésta puede no existir eventualmente (hasta el punto de que haya que quitar a los progenitores o padres adoptivos la tenencia del hijo). La autoridad de los padres no depende directamente de su acción "autoritaria" para con sus hijos; pueden perder su autoridad tanto al pegarles como al dialogar con ellos y tratarlos como iguales.

La autoridad no se decreta, de ahí su fragilidad. La autoridad excluye, por lo tanto, el poder de coerción. "Cuando se emplea la fuerza, la autoridad propiamente dicha ha fracasado",[12] se hace dependiente aquel poder que disponga de los medios de violencia (lo que en la práctica sucede casi siempre).

Como señala Hannah Arendt,[13] mientras que el régimen tiránico

[10] Véase Aron, ob. cit. pág. 553 y sigs., y Ph. Raynaud: "La politique de Max Weber", *Commentaire,* nº 35, otoño de 1986.

[11] Libro Iº, título IV, artículos 371 y siguientes.

[12] *La crise de la culture,* ob. cit., pág. 123.

[13] Ibídem, pág. 128. Los textos jurídicos islámicos también afirman con fuerza este principio. La autoridad es de Dios, que El a lo sumo confía a un poder humano. Y se puede desobedecer al soberano cuando éste no respeta la ley de Dios (Véase Bernard Lewis, *Le langage politique de l'Islam,* París, Gallimard, 1988, especialmente págs. 59, 109, 139 y sigs.).

se basa en el simple antojo del tirano, y mientras que el régimen totalitario no tiene principio alguno, el régimen fundado en la autoridad, así fuese un régimen draconiano, está sujetado a las leyes. Sus actos son controlados por un código cuyo autor no está identificado. La fuerza de la autoridad es una fuerza exterior al poder. De esta fuente primera e intangible reciben su autoridad los poderes; y si tienen legitimidad, es sólo porque esta autoridad les confiere un límite.

La confusión entre autoridad y sucedáneos se torna inquietante cuando la gran mayoría admite que la violencia podría cumplir una *función* de autoridad, convirtiéndose así en una autoridad, o que el poder podría usurpar una autoridad que él mismo no ha sabido adquirir. En el plano social, hay una ilusión en quienes aspiran a un retorno a la autoridad para restablecer relaciones de obediencia que hagan posible solucionar los problemas de la sociedad de masas. La incertidumbre de una democracia descargada de la tradición debe ser considerada como una adquisición de la razón humana.

Es un error pensar que la sociedad de masas no puede gobernarse a sí misma y alcanzar democráticamente la estabilidad, y por ello es un error entender el auge de las dictaduras fundadas en la ideología como una tentativa de hallar un sustituto a la autoridad. La autoridad no se puede definir simplemente como aquello que hace obedecer a los hombres. Cuando hay uso de la violencia de Estado, no por ello se restaura la autoridad: al contrario, queda destruida un poco más en nombre de un orden arbitrario. En esta confusión incurren quienes piensan que la autoridad puede crearse de arriba abajo mediante una artimaña, un artificio o una estructura que remede sus efectos. La fuerza de la paradoja de la autoridad reside en que no puede existir sino en la conciencia y en libertad. En los tiempos democráticos, la autoridad no puede sino participar en la constitución del espacio público.

B - *Manifestaciones de la crisis de la autoridad*

Como ya se ha demostrado, el individualismo democrático rechaza la idea de influencia. Ya había señalado Tocqueville de qué modo

cada uno, pretendiendo interpretar el mundo —resultado de la igualación de condiciones—, era llevado a no confiar más que en sí mismo. Ahora bien, como no podía formarse racionalmente una idea de todo, tomaba las ideas transmitidas por la opinión. Pero en este proceso ya no queda espacio para una autoridad consciente y reconocida, estable y sujeta a una estructura de limitación del poder o de cohesión social; porque la opinión, que cambia con la moda, puede alejarse de cualquier exigencia de estabilidad social.

1 / Dislocación de las estructuras de autoridad religiosas

La Iglesia Católica fue durante mucho tiempo el rostro de la autoridad por excelencia. Su influencia empezó a ser cuestionada —fundamentalmente por Lutero— y esto prefiguró el rechazo de la noción de autoridad por parte del sistema democrático; ya que no sólo se trataba de un desafío a la autoridad temporal de la Iglesia, sino de una llamada al juicio individual sin guía alguna. Ya antes, su propia usurpación del poder había debilitado la autoridad de la Iglesia, mientras que no debió ser otra cosa que una autoridad. Desde un principio se había formulado claramente el principio de separación. Así, por ejemplo, en el siglo V, el papa Gelasio I escribía al emperador Anastasio I: "Dos son las cosas por las que el mundo está principalmente gobernado: la autoridad sagrada de los papas y el poder real".[14] En este contexto, la forma extrema de la Inquisición española no puede ser entendida como una figura de la autoridad sino de la tiranía, impotente y brutal.

Más tarde, la "separación de la Iglesia y el Estado" no significó tanto la "secularización del ámbito político" como la pérdida, por el ámbito político, de la autoridad que había "dotado a las estructuras políticas de longevidad, continuidad y permanencia".[15] Lo que se escamoteó inevitablemente fue el fundamento del poder. No puede ser nuestro propósito discutir esta evolución: por el contrario, *la desaparición de un fundamento trascendente del poder es la condición de la*

[14] Citado por Hannah Arendt, loc. cit., pág. 166.
[15] Idem, pág. 167.

política. Ella supone el riesgo, la inestabilidad y la imprevisibilidad: en esto consiste también la aceleración de la historia. Pero hoy, en que precisamos reencontrar una razón inmanente para estar juntos, el elemento unificador no ha sido reemplazado.

2 / La crisis del derecho

La crisis del derecho es la segunda manifestación de la *diminutio capitis* de la autoridad. Cuando falta la autoridad, el poder es insoportable. La magistratura tiene autoridad precisamente cuando las leyes son conocidas y respetadas. Cicerón lo dice enfáticamente: *"Ut enim magistratibus leges, ita populo praesunt magistratus; vereque dici potest magistratum legem esse loquentem, legem autem, mutum magistratum".* [16] Mientras que el poder se distingue por su brutalidad y sin la fuerza no es nada, la justicia no tiene ningún poder propio. Existen dos poderes, el ejecutivo y el legislativo; autoridad hay una sola: la judicial, como califica a la justicia el título VIII de la Constitución de la Vª República. Debe entenderse, en el plano práctico, como un instrumento de lo que han decidido los poderes legales. El juez no decide nada por sí mismo; el *Código Civil* le prohíbe reglamentar por sentencia. Juzgar es velar por la legalidad de lo que fue decretado por los poderes y vigilar la buena aplicación de las decisiones legales. A ello se debe el que la justicia, a través de la noción de orden público, fundamento de la autoridad, pueda arrogarse el derecho de estatuir sobre las relaciones entre personas no fundándose en una interpretación de las cláusulas contractuales.

Cuando la magistratura es entendida como un poder, entra en el ámbito mundano y sus decisiones son pasibles de sospecha. Se vuelve aleatoria y arbitraria. Se considera que debe *tener* un papel, una función; por lo tanto, ya no *es nada.* Pasa a ser una pieza del juego democrático, un simple contrapoder. Si se lo obedece, es para evitar males mayores. La justicia pasa al registro del pragmatismo —mantener el equilibrio, juzgar con equidad—, mientras que la autoridad

[16] *De legibus,* III, I, pág. 339, ob. cit. "En efecto, las leyes están por encima de los magistrados, así como los magistrados están por encima del pueblo; y en verdad se puede decir que el magistrado es la ley parlante, como la ley es el magistrado mudo".

pertenece al orden de la significación. El equilibrio de poderes jamás impidió que los poderes fuesen tiránicos y expansionistas. La autoridad refuerza, por el contrario, la influencia de las leyes y su necesidad aparente por mediación del sentido. La autoridad pertenece al orden del valor. Ella muestra lo que son las reglas de funcionamiento del mundo y nos las hace comprender.

La justicia está en constante relación con la anterioridad. La prohibición de reglamentar por sentencia significa a la vez sujeción a la referencia constituida por el orden jurídico, que posee un carácter concomitantemente histórico y de permanencia —y en ello se distingue lo convencional de lo arbitrario—, y separación entre el poder y la autoridad. Si hay crisis de la justicia, es porque más arriba existe crisis en la significación de las normas en cuyo nombre se dicta el derecho. La autoridad de la justicia nunca es otra cosa que autoridad derivada de las normas constitucionales, que son la base de cualquier orden político.

3 / La educación en busca de fundamento

La autoridad también está en crisis en materia de educación. Ahora bien, la autoridad es el fundamento de la educación. En 1968 la autoridad de la universidad se vio afectada a la vez en su principio —el maestro del saber no puede existir en una sociedad donde ya no hay consenso sobre lo que es el saber— y en sus formas: eran muchos los enseñantes que ya no tenían autoridad. La universidad era la única institución laica que aún se hallaba fundada en la noción de autoridad. Su autoridad no fue reemplazada. En esa época se habló de "poder estudiantil" y no de "autoridad estudiantil". Nunca se repetirá bastante que la disgregación universitaria revelada por el movimiento de mayo de 1968 significaba en realidad ausencia de comunidad cultural.

La universidad no supo reaccionar. Ante un contrapoder, ella, que no era ni podía ser un poder, no supo reafirmar una autoridad que no se decreta y que sólo podía ser reflejo de una suma de valores comúnmente admitidos por el conjunto de la sociedad.

En términos más globales, la quiebra de la educación fue causada por una impugnación del *principio de autoridad* que encuentra su

origen en una confusión. Se criticó el uso de la autoridad en el mundo político y se exportó inadecuadamente esta crítica al ámbito educativo. Ahora bien, en el dominio político, la educación es vista como acabada, y este solo hecho hace posible la participación de los ciudadanos en la vida política:[17] en una democracia, la pedagogía política no se basa en la autoridad sino en el razonamiento racional. Por el contrario, la educación descansa en el aprendizaje de saberse no discutibles y en un conocimiento *a priori* de la racionalidad de lo que se enseña. La educación *stricto sensu* está limitada en el tiempo. Ella prepara para la política, pero las relaciones en el seno del mundo educativo no son políticas: ¡no hay que deliberar para saber que dos más dos son cuatro ni que Marignan ocurrió en 1515! Así pues, es falso considerar esta relación temporaria y protectora de la educación como el modelo de una autoridad *política*, que no puede existir, estrictamente hablando, en una democracia.

La educación debe volverse hacia la tradición, y esto por esencia. El educador debe respetar el pasado. Debe enseñar al niño lo que es el mundo en su riqueza pasada antes de que éste pueda vivirlo e innovar en él: pues ningún progeso se concibe sino sobre la base de lo adquirido.

4 / Autoridad y crisis social

La privatización de los vínculos sociales explica igualmente la declinación de la autoridad en el seno de la sociedad. El individualismo corre a la par con la desaparición del lazo social concomitante a la masificación de la sociedad. Esta genera una disolución de las sociedades particulares y de los deberes específicos que las fundaban. Ahora bien, el ejercicio de la autoridad se concibe mal en el anonimato, y sólo se concibe bien en un marco de relaciones precisas, encuadradas, completas, orientadas a un fin.

Hemos asistido, pues, a una disolución paralela de la autoridad en

[17] H. Arendt, ob. cit., "La crise de l'éducation", especialmente págs. 243 y 244. Véase también en *Le Messager européen*, nº 3, París, POL, 1989: Jeanne Hersch: "Le rapport maître-élève et l'autorité" y Robert Legros: "Une mise en question de l'éducation progressiste".

el campo político y en el campo social. Ambas evoluciones están relacionadas: el orden político antiguo constituía un sistema. A la garantía trascendente del poder político respondía el reconocimiento de principios culturales comunes; con la aceptación de un sistema de deberes se correspondía la desmultiplicación de vínculos organizados en el interior de múltiples sistemas de pertenencia.

Lo que caracteriza al sistema sociopolítico moderno es el estallido de estos sistemas de vinculación intelectuales, jurídicos, éticos, afectivos. Por primera vez el individuo es colocado frente a la sociedad, sin claves para comprenderla y construir en ella su porvenir, obligado a concebir un sistema político que no le viene impuesto desde afuera, forzado a darse sus propias reglas de conducta sin otra ayuda que su razón; libre, por último, de estructurar su propia red de relaciones, pero afrontando con ello un riesgo mayor de soledad. Elecciones individuales y elecciones colectivas se entremezclan. Quien se sienta tentado de separarlas, tendrá como referencia una angustiante dualidad de principios potencialmente contradictorios. Por primera vez el hombre debe armonizar sus preferencias personales con las sociales y colectivas. En un mismo movimiento, el hombre va a recrear todo el medio que lo rodea.

C - *Autoridad y modernidad*

El esquema implícito al que hemos sido habituados proviene de las elaboraciones efectuadas por Freud en *El malestar en la cultura.* La conceptualización de la autoridad es incompatible, en efecto, con la creencia de que la pasión domina al mundo. El remedio para el conflicto asesino de las pasiones no es la autoridad sino el poder. Según Freud, toda autoridad es sospechosa e injustificable. Después de él, los defensores del pensamiento genealógico demostraron que el origen de la autoridad era siempre dudoso. Ya no tendríamos entonces más que poderes de hecho, anhelados por Freud, pero no legitimables; de ahí la crítica del poder por principio emprendida por sus sucesores.

Sin embargo, la referencia a la autoridad no se identifica con una anterioridad invisible. Puede tener un fundamento concreto, percep-

tible, actual: por ejemplo, el reconocimiento de una tradición. Hemos visto que la autoridad no es una potencia absoluta, incondicionada, unilateral y potencialmente desordenada. Es posible equilibrar, controlar, limitar la autoridad.

1 / Consecuencias de la ausencia de autoridad

La autoridad nueva se torna impalpable; es la de la opinión y los medios de comunicación de masas, pues, como dice Tocqueville, "en los siglos de igualdad, a menudo los reyes hacen obedecer, pero es siempre la mayoría la que hace creer".[18] Este "conglomerado de semejantes" pasa a ser "la fuente de toda autoridad".[19] Esta anarquía de la influencia acapara sobre todo el mundo de los niños y los jóvenes. Cuando los niños, creyéndose librados de la autoridad de sus padres, son sometidos a la tiranía del grupo, la dictadura a la que se los sujeta es mucho más fuerte. Así pues, la ausencia de autoridad aparente conduce a los niños a oscilar constantemente entre el conformismo, inclinación natural, y el aislamiento, a veces única reacción sana. La autoridad de los padres y maestros significaba protección y hacía posible adquirir un espíritu de resistencia; podía sacar al niño del mundo cerrado impregnado por la subcultura de los jóvenes; se fundaba en el aprendizaje del pensamiento, más bien que en la recepción de un comportamiento medio.

En otro tiempo la autoridad de los enseñantes se apoyaba más en la enseñanza que en la educación. La enseñanza era una cosa positiva. La fuente de la autoridad era el saber y no el saber hacer. Ahora bien, sin saber, el individuo es juguete de todas las formas de autoridad y de todas las tiranías, comprendidas la de la opinión. Aquí encuentra todo su sentido la esperanza, ingenua sin duda, del positivismo: la razón, por más que siempre debiera sospechar de ella misma en nombre del amor a la verdad, era constitutiva de autoridad y por lo tanto de estabilidad. Ya a partir de este sólido fundamento, el progreso se hacía posible. Cuando la razón misma se hizo sospe-

[18] *De la Démocratie en Amérique.*

[19] Pierre Manent: *Tocqueville et la nature de la démocratie*, ob. cit., I, 2, 7, pág. 67.

chosa de autoritarismo, el saber constitutivo del acto de educación se desmoronó, así como la unidad de los principios y referencias que sustentaba.

Se ha creado empero una nueva autoridad cuya naturaleza no coincide con la de la antigua. No sólo no es objeto de reconocimiento y respeto explícitos, sino que se fragmenta. Esta dislocación constituye el síntoma esencial de la crisis del pensamiento intelectual. Por ejemplo, los especialistas de diversas escuelas en ciencias sociales se conceden —como señala Hannah Arendt— el exorbitante privilegio de definir cada uno sus temas de elaboración.[20] Esto significa que hemos dejado de vivir en un mundo común en el que todas las palabras que utilizamos tienen el mismo sentido para todos. Ya no hay una autoridad científica que sea garante del sentido de las palabras. Parece que nos aprestáramos a vivir en un mundo sin sentido, a fuerza de querer poseerlos todos. Para no desesperar, fabricamos entonces nuestro pequeño mundo cerrado. La pluralidad de autoridades en un ámbito dado significa el fin de la autoridad: la autoridad es, en cada ámbito necesariamente única. Pues no hay que confundir la ontología de la autoridad con sus sucedáneos o sus avatares.

2 / Necesidad de la autoridad para resolver la crisis cultural

Mientras no se produzca el *reconocimento* de una autoridad por los ciudadanos, así brotase de ellos mismos, a nuestra sociedad le será imposible crear condiciones favorables para la formación. En lo esencial, formar a un individuo es procurarle capacidad de juicio, y no contenidos imperativos de pensamiento; no decirle lo que debe pensar sino conducirlo por el camino del pensamiento. Formar no es hacer referencia abstracta a un método sino, por el contrario, aplicar un método a datos precisos, concretos, individualizados. El pensamiento no puede nacer sin integración en un sistema histórico existente, sin toma de posesión del mundo. No hay literatura sin obras literarias, ni filosofía sin obras filosóficas, ni historia sin acon-

[20] Ob. cit., pág. 127.

tecimientos precisos que hubiese motivado la rebeldía y la esperanza de los hombres. Si hoy en día está en tela de juicio hasta el proyecto mismo de formación, es porque los fundamentos del mundo común han desaparecido, fundamentos tanto estéticos como filosóficos. Esto explica el que en vez de percibírsela como una obra de liberación, a menudo se considere la formación como una acción de acaparamiento de la libertad por algo ajeno al individuo.

¿Por qué autoridad y por qué reconocimiento? Autoridad, porque es preciso que alguien diga que el pensamiento filosófico de Kant es superior al del alumno Durand; reconocimiento, porque esa autoridad debe ser reconocida; llegado el caso, tras una argumentación capaz de ser aceptada. Ahora bien, actualmente no hay autoridad reconocida para afirmar la superioridad de la cultura clásica sobre el anuncio publicitario. O, para ser más precisos, *podemos* decirlo todo cuando querramos, pero esta palabra no es reconocida y no tiene razón de serlo mientras no sea política. La autoridad de los intelectuales es objeto de severas críticas, y esto es normal. Desde un ángulo social y educativo, no sólo le toca al intelectual establecer jerarquías culturales, sino igualmente al hombre político. Una acción semejante no depende sólo de criterios intelectuales y estéticos sino también de criterios políticos, definidos por un proyecto político. Quiere decir que este proyecto debe ser identificado. Cuando el hombre político dice que *hay* que darse cuenta de la superioridad de Kakfa sobre Sulitzer, no dice *sólo* eso. Se pronuncia en favor de determinado tipo de sociedad. Una proposición de carácter intelectual y estético no pertenece al registro de la verdad pura. ¡En el mundo más opresivo, abominable, teratológico, dos más tres será siempre igual a cinco, pero Spinoza podrá no ser superior a Rambo!

Restablecer jerarquías en el orden cultural —lo que es homólogo a una operación de autoridad— equivale, ante todo, a luchar contra la tendencia a la indiferenciación, tendencia que conduce a la entropía. En lo fundamental, equivale a restablecer la posibilidad de un sentido, el que sólo si es común puede ser sentido para nosotros. Así pues, esta reflexión sobre el valor y sobre el sentido no debe estar disociada de una reflexión sobre la autoridad, ya que ésta es quien procura el sentido y lo garantiza.

3 / ¿Puede haber una autoridad política?

En el ámbito político la autoridad es la fuente del Estado: "Para que se formara el concepto de Estado era preciso que la potencia, que es la posibilidad de ser obedecido, se redoblase en la autoridad, que es una cualificación para dar la orden".[21] Dicho con otras palabras, no hay Estado sin legitimidad. La autoridad es la garantía del Estado, pero no es el poder de Estado; la autoridad es exterior a la política, pero constituye a este orden político. Un Estado que ya no disponga del sostén de una autoridad no puede perdurar; pierde su potencia, al no ser ya aceptado por la sociedad.

La cuestión se complica cuando se trata de analizar concretamente la naturaleza institucional de lo que se califica impropiamente de "autoridad civil". Esta varía de lugar y de función. En la república romana, que todavía no era un Estado, esa autoridad era el Senado. Con el Estado moderno, progresivamente conceptualizado a partir del siglo XIV, fue una ley exterior a la potencia de los gobernantes; ley sálica, leyes del reino, y luego ley constitucional que expresaba un retorno a la fundación y con ello a la libertad.[22] Como decía Balde, "el príncipe debe vivir de acuerdo con las leyes, porque de la ley depende su propia *auctoritas*".[23] Para referirnos a otros regímenes, la Iglesia es garante del orden temporal. En la actualidad, sólo la Constitución —que recoge los textos fundadores de la República— pero también el estado anterior del derecho con el fundamento de la autoridad del poder ejecutivo. De ahí la necesidad de una integración más firme de la dimensión jurídica en las conciencias.

No es sencilla la situación desde que la legitimidad se desplazó de la trascendencia divina de la ley religiosa a la ley inmanente del contrato; pues el pueblo pasa a ser el constituyente y el fundador del régimen republicano y, por lo tanto, la fuente de toda autoridad, en particular la de las leyes vinculadas con su voluntad inicial. Así, la

[21] Georges Burdeau: *L'Etat*, París, Le Seuil, col. Points politique, 1970, pág. 40.

[22] Hannah Arendt: *Essai sur la révolution*, París, Gallimard, 1967, cap. IV, pág. 205 y sigs; reed. col. Tel, 1985.

[23] *De Officio Regis*, 1378. Citado por Simone Goyard-Fabre: *Philosophie politique*, París, PUF, 1987, pág. 45.

Declaración de los Derechos del Hombre de 1794, en su artículo 3, disponía que "el principio de toda autoridad reside esencialmente en la nación. Ningún cuerpo y ningún individuo puede ejercer una autoridad que no emane expresamente de ella". Sólo la nación ostenta esa autoridad, o cree ostentarla. Pero, ¿no se trata *stricto sensu* de poder, poder que se ejerce o debería ejercerse a través de la deliberación, más que de autoridad, fuente primera y exterior, siendo que el poder no puede ser exterior al pueblo?

El régimen de la V República da lugar a cierta confusión en el plano constitucional. En efecto, El Consejo constitucional y las instancias de regulación en los ámbitos en que están en cuestión las libertades públicas, no son las únicas instancias capaces de garantizar esa autoridad basada en el respeto a las reglas fundadoras del orden republicano. También el Presidente de la República ejerce esta función, según lo dispone el artículo 5 de la Constitución, dado que él "vela por el respeto de la Constitución" y que con este fin "asegura, mediante un arbitraje, el funcionamiento regular de los poderes públicos y la continuidad del Estado". Por lo demás, "es el garante de la independencia nacional, la integridad del territorio, el respeto a los acuerdos de Comunidad y a los tratados". Así pues, el Presidente de la República no es solamente uno de los "poderes públicos", sino una autoridad dotada de la posibilidad de arbitraje, es decir, en el sentido latino del término, de *arbitrium*, de decisión. Si su poder disminuye, la autoridad de quien encarna la continuidad de la nación se verá menoscabada.

No se puede hablar, estrictamente, de autoridad pública; a lo sumo, de instancia que garantiza la autoridad original constitutiva de la posibilidad de las leyes. Incluso la autoridad del juez constitucional es sólo interpretativa y no fundadora de sentido: cualquier otra concepción sería usurpadora.

La noción de autoridad del Estado se complica: la autoridad hace posible el Estado, pero éste no posee autoridad sino en cuanto símbolo y unificador de la comunidad nacional. Pero en los tiempos que corren, y en el plano histórico, el Estado simboliza cada vez menos la autoridad. Como escribe Marcel Gauchet: "Lejos de desplegarse en torno a la imposición coercitiva de lo que él pretende saber sobre el sentido final de la historia, el Estado democrático-burocrá-

tico progresa en proporción a su renunciamiento a cualquier designio prescriptivo del porvenir y según la acentuación de su apertura representativa a la multiplicidad cambiante de las aspiraciones e iniciativas de sus administrados. Lo alimentan no las necesidades de la autoridad, sino la necesidad de una adecuación cada vez más impersonal y más neutra al cambio social espontáneo, cambio que él deja ser en su estallido y cuya suma y coordinación le corresponde asimismo operar".[24]

La crisis de la autoridad es a la vez el motor y el revelador de la crisis general de conciencia de nuestras civilizaciones. El motor, pues fue la desaparición de la autoridad lo que condujo a la desaparición del sentido común en nuestro mundo. La sospecha que este concepto provoca, nacida en parte de sus intrusiones territoriales y de su aproximación semántica, perjudicó la evidencia de su necesidad. Pero también el revelador, pues precipitó la caída de autoridades que garantizaban la existencia de nuestra sociedad (justicia y educación, principalmente) y que eran sus símbolos; puesto que la palabra *sumbolon* comporta un valor federador, unificador de sentido.

De nada sirve buscar soluciones basadas en un uso funcional de la autoridad, pues la autoridad no es una función sino que posee un ser propio. Para nuestra civilización, sólo la facultad de reencontrar una conciencia común condicionará el fin de la crisis, tanto global como de la autoridad.

[24] *Le désenchantement du monde*, París, Gallimard, 1985, pág. 261.

Capítulo 7

EL DERECHO ENTRE TRADICION Y POLITICA

El derecho es obra cultural. Desempeña una función de elaboración del conjunto social. El derecho es también producto de la sociedad o de ciertas formas existentes en su seno. El derecho describe a la sociedad; la sociedad escribe el derecho. Posee una virtud creadora y, porque posee esta facultad, es posible servirse de él para modificar las relaciones sociales en un sentido políticamente determinado. No se puede aislar el derecho en su esfera propia, separarlo de las realidades de la sociedad. Si esto sucediese, nos arriesgaríamos a una reacción brutal de rechazo que se traduciría en la impotencia del derecho o en una revolución. El derecho es la expresión del sentido de la sociedad; le cabe enorgullecerse de esa unidad de espíritu[1] que debe inspirar a todas las políticas. El derecho es obra humana; se adhiere al movimiento de la costumbre, calificada a menudo de jurídica; él la formaliza y al hacerlo, la modifica. Siendo *convención*, no podría ser producto de lo *arbitrario*. Teniendo que ser conocido en sus principios fundamentales, también necesita ser comprendido y aceptado, salvo que suscite indiferencia y rechazo.

Si la existencia de un derecho remite a una interrogación a la vez

[1] Cuando por momentos los juristas olvidan este principio —por ejemplo cuando la jurisprudencia en las jurisdicciones de los tres órdenes no es concordante—, la sociedad sufre las consecuencias y pierde su punto de referencia e incluso su espíritu.

filosófica y sociológica, la gran cuestión *política* es la de sus *transformaciones*: ¿de qué modo el derecho, considerado como sistema y cuerpo de reglas que se imponen a todos y delimitan los lugares y funciones de cada uno, evoluciona a largo plazo independientemente de las vicisitudes que atraviese la fabricación de leyes y decretos?

En el fondo, el derecho ha de hacer posible apreciar el sentido de las evoluciones en las que es invitado a participar, no porque se inscriba en un mítico sentido de la historia sino porque su naturaleza le prohíbe carecer de coherencia. El derecho debe adaptarse a las costumbres y a técnicas mucho más perturbadoras para él de cuanto lo fueron para el latín de iglesia; de ahí esos derechos nuevos que son sobre todo el derecho de la genética, el derecho de la utilización de los espacios siderales, el registro de patentes en el campo de las biotecnologías. Esta adaptación no es mecánica: mientras el cuerpo político no las desee de manera abierta e inteligible, el derecho puede o debe frenar, e incluso impedir, las evoluciones capaces de poner en entredicho el equilibrio social o los valores fundamentales de los que es garante. El derecho no existe sino merced a la referencia y a la tradición y por la voluntad del cuerpo político. Producto del matrimonio entre la tradición y la política, a este doble origen debe su equilibrio y su legitimidad. Si una de ellas se debilita, el derecho se tambaleará. Por eso su autoprotección contra una novedad absoluta que sólo responda a una voluntad políticamente formulada es, mediante la repulsa de una integración precipitada en el orden jurídico, uno de sus caracteres congénitos, que explica los mecanismos de la elaboración jurídica. En consecuencia, la forma que revista el derecho no es indiferente.

Veremos de qué modo está apresado el derecho entre su lógica propia y su sumisión a la política y a la sociedad. Con vistas a deslindar el alcance político del derecho, mostraremos que la densidad jurídica y la integración del derecho en la política explican los rasgos específicos de cada sociedad.

A - *El derecho, de la sumisión a la creación*

La definición del derecho no es inmediata. Suele alimentarse una

confusión entre el derecho, la moral y la ética. Por lo demás, en ocasiones se considera al derecho como una instancia independiente con respecto a la sociedad y a la política: se imagina un derecho asocial y apolítico. Ante estas incertidumbres doctrinarias conviene reafirmar la especificidad del derecho y su papel constitutivo de la sociedad política.

1 / Lo que es el derecho

El reino del derecho es el acondicionamiento de la vida común de los ciudadanos de acuerdo con las exigencias de la razón. El hombre habita jurídicamente la tierra. El derecho está formado por *instituciones* y *leyes coactivas* concebidas de manera sistemática. Si deseamos que nuestras libertades se vean protegidas y que ninguna libertad pueda avanzar sobre las demás, debemos conciliarlas con aquella coacción. El derecho es el producto del matrimonio entre la libertad y la razón,[2] lo cual le permite fundar un equilibrio de derechos y deberes.

a - *Derecho y moral:* La distinción entre el derecho y la moral está en la base de la filosofía kantiana. Ella nos permite captar la naturaleza del derecho tal como es aplicada, su alcance y sus límites. Existe, en efecto, una clara separación entre las exigencias éticas, que son las de la moral según como la interiorizan los miembros de un grupo, y las prescripciones del derecho, de orden jurídico. El acto moral se cumple por deber, con una intención que es la moralidad. En cambio, el derecho, lo que es legal, es indiferente a cualquier noción de intencionalidad; el derecho nos empuja a hacer el bien por miedo al gendarme o por temor a la mirada de la sociedad y no en virtud de una disposición del alma que nos es propia: en el mejor de los casos, la regla jurídica y el imperativo categórico coinciden; no son del mismo orden. Así pues, el derecho es una pura cuestión de hecho; se puede hablar de positividad del derecho. El orden jurídico es un

[2] Matrimonio feliz, ya que "cuanto más vive un hombre bajo la conducción de la razón (...), más libre es". Spinoza : *Traité politique*, París, Garnier-Flammarion, 1966, 3, 6, pág. 27.

objeto de conocimiento y de acción social; la moralidad corresponde al ámbito de la conciencia y el acto individuales: ningún código la instituye.

Precisamente porque la ley moral es *incierta*, la legalidad tiene que estar institucionalizada, es decir, codificada y garantizada. La legalidad dispone de elementos de coerción de los que la ley moral está desprovista. El acto moral obliga idealmente, pero no constriñe físicamente. Si para establecer nuestras relaciones recíprocas debiéramos encomendarnos únicamente a la ley moral, nuestras relaciones se tornarían frágiles e imprevisibles.

Una tradición constante de Spinoza a Kant pretende que, si fuésemos razonables, no necesitaríamos la amenaza de las leyes; pero que, como no lo somos, el hombre razonable, que individualmente no necesitaría de esas leyes, no puede sino aprobar su existencia. Además, el derecho hace las veces de moralidad para quienes no la tienen y garantiza a todos un orden aceptable y seguro. Por lo tanto, en Kant el derecho es una realización exterior a la moral. Gracias al derecho los hombres tendrán relaciones *conformes* con la moralidad, aunque ellos mismos no sean morales. A través de su formulación, Kant, quien sigue prisionero de la idea de una ley natural que el derecho reproduciría de manera estática, expresa la especificidad del orden jurídico como construcción, orden que, después de Kant, para afirmarse, se desprende ideológicamente de la idea moral y adquiere autonomía y lógica propias.[3]

La distinción entre el derecho y la moralidad se justifica por la circunstancia de que el derecho pertenece a la esfera social y en cambio no existe moral social, sólo una moral que, siendo de carácter universal, tiene por asiento al individuo. El derecho, incluso en sus principios universales —derechos del hombre, transcripción jurídica de los mandamientos morales—, remite siempre a una regla de organización de la sociedad y a su pacificación: así pues, la universalidad del hombre, que funda los derechos ostentados por éste como propios, sería inconcebible al margen de la esfera social que

[3] Alexis Philonenko demuestra cuán ambigua resulta aún en Kant la relación entre la moral y el derecho (prefacio a *La métaphysique des moeurs*, París, Vrin, 1971, pág. 37 y sigs). No es nuestro propósito profundizar más este análisis.

ella exige. Como hemos señalado, no sólo los derechos del hombre son *necesariamente* —imposible concebirlos de otro modo— derechos del hombre en política por lo que tendrán una transcripción política. Sino que los propios mandamientos morales —"no matarás", por ejemplo— no adquieren su alcance positivo e irrefragable más que si se integran en un contexto jurídico, y sobre todo cuando se los acaba concibiendo en relación con el orden social y político que su inobservancia tendería a debilitar.

Por lo demás, sólo de este modo puede existir una historia del derecho, ya que la construcción del orden jurídico conoce diversos progresos y en cambio no hay historia de la moralidad: el progreso supone un punto de apoyo fijo y la moralidad es una exigencia continua ejercida por individuos singulares. Esta historia del derecho es la de la superación del orden político existente.

b - *Orden político y derecho: historia de una superación.* El orden político es un orden jurídico. La primera misión de lo político es construir un orden jurídico. Esta construcción conceptual no se emparenta, ciertamente, con una ruptura o un acto original; debe entenderse como una sistemática puesta en forma de reglas que ya existían y de innovaciones jurídicas. La posibilidad y duración de esta construcción depende de su comprensión por parte de los ciudadanos, condición y signo de su integración. El derecho, como la política, pertenece al orden del sentido. El hombre no existe en una sociedad —política— más que por el derecho. El derecho es siempre social: sólo por el derecho da reglas una sociedad a sus modos de vida.

La característica del derecho en nuestras sociedades occidentales es ser un derecho cuya historia es la de su emancipación de las referencias religiosas, teológicas y trascendentes. Se trata de un derecho inmanente, y lo que él organiza es esta inmanencia. La autonomización del derecho político respecto de la idea de un derecho natural es la condición para la percepción del carácter político del derecho: sin esta autonomización —lo hemos visto con respecto a los derechos del hombre—, no sólo se hace imposible la clara concepción de los diferentes órdenes, políticos, morales, religiosos, sino que perdemos de vista la circunstancia de que derecho y política no se co-fundan más que sobre sí mismos, mientras que

la idea de derecho natural deja barruntar una idea moral superior.

La finalidad de la historia es, según Kant, el reino del derecho y no puede ser, razonablemente, el de la moralidad. Los hombres cada vez se someterán más a leyes justas. El progreso del derecho es el progreso de la conciencia jurídica, pero también el progreso en la regulación social y el acondicionamiento de las relaciones sociales. El derecho avanza llenando espacios vacíos: el hábitat jurídico tiene vocación de convertirse en un hábitat pleno. Es verdad que las reglamentaciones son muy pesadas y que hay que simplificar, desreglamentar. Pero en sí mismo, el acto de reglamentación jurídica reduce la incertidumbre causada por la ausencia de moralidad *a priori* en los hombres. Ofrece una mejor cobertura jurídica y posibilita la instauración de relaciones más armoniosas.

Su captura entre el movimiento y la estabilidad proporciona al derecho tanto sus contradicciones como su futuro. El derecho, instituido para modificar la naturaleza social, establece exigencias, imprime cambios en las relaciones interpersonales. Como guardián de la tradición, consagra también un estado de hecho, haciendo sobre todo más visibles —lo que es factor de inestabilidad y por lo tanto de progreso jurídico— las desigualdades entre los hombres y los grupos sociales. Pero, al mismo tiempo, *se impone la idea de un derecho en cuyo nombre ese estado de hecho está condenado.* El derecho actual deja entrever un derecho ideal: *lo propio del derecho es superarse a sí mismo.* Para luchar contra el derecho existente se apelará a una representación más perfecta del derecho: el ideal del ciudadano es una idea del hombre, siempre por perfeccionar y mejorar, idea que este hombre no tiene sino por ser ciudadano y que un mítico Robinson no tendría. Porque el derecho reivindica a la justicia, el hombre querrá, en nombre del derecho, ser tratado como hombre y no como simple particular de un Estado determinado. Lo hemos visto, aquel que es hombre sin ser ciudadano querrá realizar su humanidad de hombre convirtiéndose en ciudadano: el primer derecho del hombre es el de ser ciudadano. Por lógica propia, el derecho llegará a ser el fermento de la historia.

El movimiento ejemplar de esta superación está constituido por la marcha del derecho hacia la idea de universalidad. Es así como —uno de los grandes sueños de Kant que funda en razón su proyecto

de paz perpetua— los diversos sistemas jurídicos, distintos en un principio según los grupos y naciones, acabarán por homogeneizarse. Una sociedad es siempre demasiado excluyente. ¡Al lado está la barbarie! Quienes obedecen a la *charia* consideran una monstruosidad el derecho occidental. Toda civilización considera que ella es *la* civilización. La tarea política internacional consiste en acabar con esta impotencia del derecho, con este relativismo del derecho, con este particularismo del derecho, incompatibles con la idea misma del derecho y en un orden político fundado en el hombre.

Por propia lógica, el derecho tenderá a plantear exigencias universales que serán las mismas para todos. Kant no ignora, por cierto, que en la sociedad internacional no hay coacción: así pues, los Estados no adoptarán milagrosa y voluntariamente un derecho único. Pero los sistemas jurídicos de las diferentes naciones, por un movimiento propio y distinto, se acercarán y estarán guiados por una misma idea del hombre. Las reglas relativas a los derechos del hombre, inscriptas en los textos internacionales, no son fortuitamente de aplicación interna. Kant tenía esperanzas en una humanidad cosmopolita que mantuviera entre sus diversas partes relaciones fecundas y sin obstáculos: hombre y ciudadano no coinciden perfectamente sino en una sociedad internacional pacificada. ¡Cómo no saludar este bello sueño a la hora de la comunicabilidad universal!

¿Por qué es utópica la teoría de Kant? El derecho estará siempre inconcluso. Estructuralmente, como derecho interno, debe inducir al avance de la sociedad; a lo sumo se podrá alcanzar una homogeneidad de los derechos mínimos, es decir, fundamentales. Sobre todo, prácticamente, como derecho internacional, no podrá integrar ciertos sistemas de derecho no integrables: el derecho islámico, por ejemplo. No habrá coacción internacional organizada mientras los principios fundantes de esa coacción no sean universalmente establecidos: es decir, nunca. En un mundo jurídico internacional que es un mundo fracturado, no prevalecerá ningún principio universal.

2 / El derecho creador de la sociedad política

a - *El papel desnaturalizador del derecho.* Existe una analogía entre lenguaje y derecho, ambos del registro de la convención y vectores de

sociabilidad. Ambos definen relaciones, codifican e instituyen. Así como el lenguaje parece "natural" y al mismo tiempo se construye según reglas no siempre perceptibles pero jamás arbitrarias, el derecho se inspira en la idea que interiormente tenemos de la humanidad, pero se funda sólo sobre sí mismo y no sobre una intuición de la naturaleza; para tomar de nuevo el ejemplo del asesinato: interiormente tenemos la idea de que matar está mal, pero no es sólo este carácter "malo" del asesinato lo que funda su interdicción jurídica, sino también su incompatibilidad con el orden jurídico mismo.

La filosofía de Rousseau descansa sobre esta doble naturaleza del derecho. La misión del derecho y de las instituciones es "desnaturalizar".[4] Con ello Rousseau significaba que "hay que optar entre hacer un hombre o un ciudadano".[5] Rousseau reactualizaba el ideal espartano o romano. Pero se trata, por un mismo movimiento, de reencontrar en las leyes políticas la universalidad de las leyes de la naturaleza. De este modo —fundamento tanto de la universalidad de la ley, que es la misma para todos, como de su generalidad—, las leyes deben ser queridas por todos y no por algunos. Este principio revolucionario conduce al nacimiento, posibilitado por la existencia del concepto de ley, del hombre-ciudadano o del ciudadano-hombre.

Si Rousseau parte de la idea de un artificio absoluto, su aspiración a que la ley reencuentre una naturaleza —cuyo modelo es evidentemente mítico— desvirtúa el principio universalista. Por un lado edifica la universalidad sobre la arena: el orden político tiene como garante a una instancia no política. Por el otro, la creación de un orden semejante, en lo político no enteramente emancipado de una idea de absoluto, explica en parte que el rousseauísmo haya desembocado en un constructivismo naturalista *por esta razón* virtualmente totalitario. Todas las concepciones naturalistas de la sociedad, desde

[4] *Emile ou de l'éducation*, París, Garnier-Flammarion, 1966, pág. 39.

[5] Idem, pág. 38. Véase también *Contrat social*, libro 1, capítulo VI. Después del contrato ya no existe la "persona particular de cada contratante" sino miembros que se llaman "ciudadanos como participantes en la autoridad soberana". Pero la ambigüedad de la posición de Rousseau estriba en que, como señala P. Manent, *"sólo el hombre*, en la plenitud de sus atributos metafísicos de ser libre, *es la causa del ciudadano"* (*Naissances de la politique moderne*, París, Payot, 1977, pág. 181).

el momento en que la idea de naturaleza es desprendida de una trascendencia identificada y ya no funciona sino como matriz de razonamiento, tienen consecuencias artificialistas si conducen a pensar la sociedad de acuerdo con un modelo que funcionaría igual que la naturaleza. Por definción, lo que define a una sociedad de individuos libres es, por el contrario, su carácter no estable, cambiante y construido. Así pues, sólo la autonomización más perfecta del orden político-jurídico convendrá más a la democracia; que deberá superar también la idea contractual.

b - *La idea de contrato.* La teoría del contrato ayuda a comprender los datos esenciales de la filosofía política moderna. Existen tres tipos de contratos, y los tres corresponden a esquemas de organización política diferente.

El primer tipo de contrato es un contrato que da inicio a la separación entre el dominio del poder y el campo de acción del individuo. En el siglo XVI —sobre todo en Hotman, Théodore de Bèze, Du Plessis-Mornay o Althusius—[6] el contrato era concebido como un acto que se formalizaba entre dos partes: los gobernantes por un lado y los gobernados por el otro. En particular, quienes pertenecen a la Iglesia reformada se comprometen a respetar el poder real siempre que éste respete su religión. La teoría del contrato se concibe primero como un medio para limitar el poder del gobierno. Esta es también la orientación del progreso político según los filósofos de la Ilustración; los gobernados deberán hacerse cada vez más exigentes, y de ahí la esperanza depositada en el desarrollo de una opinión pública. Sin embargo, la opinión debe conservar su pasividad y no disponer de ningún medio coercitivo: no existe aún derecho sagrado a la insurrección. La opinión podrá discutir siempre que se comprometa a obedecer; deberá obedecer, pero podrá discutir. El carácter incondicional del respeto a la libertad de pensar, protegida en razón de una adecuación entre razón y libertad, sólo iba a nacer con Spinoza y fuera del campo contractual. Se trata aún de

[6] S. Goyard-Fabre: *Philosophie politique*, París, PUF, 1987, especialmente pág. 125 y sigs.

una doctrina del equilibrio, sin unificación del campo político por identificación del poder y del gobernado.

El segundo tipo de contrato borra la dualidad de contratantes y establece la soberanía como absoluto y al pueblo como soberano. Con Rousseau se produce un vuelco cuyo fundamento es la crítica de la opinión pública, siempre sospechosa de autoridad e incapaz de impedir la tiranía, como lo demuestra la práctica del plebiscito. Según Rousseau, la voluntad general está llamada a reemplazar a la opinión pública. En la antigua teoría del contrato existen sólo dos actores: el gobernante y el gobernado. Con el contrato rousseauísta, no hay más que un protagonista: el pueblo. El contrato lo constituye como soberano. Y esta soberanía es inalienable. Su acto esencial es hacer leyes. En Rousseau, los representantes no existen: toda ley que no esté fundada en la deliberación del conjunto del pueblo, no es republicana. El príncipe —el gobernante— es sólo un ejecutor y no un titular de una parcela de soberanía.

El tercer tipo de contrato comprende dos contratantes... y un no contratante. En Hobbes, la forma del contrato es original, pues ya no enlaza a gobernantes y gobernados y además "cada uno contrata con cada uno de sus futuros conciudadanos y por lo tanto con todos"; mientras que, en Rousseau, "cada uno contrata con la totalidad del cuerpo social y político en vías de institución".[7] El contrato es, para Hobbes, el inaugurador de la existencia política. Como el estado de naturaleza es un estado de guerra, el contrato es necesario. Ahora bien, es preciso crear una estabilidad política duradera. Por lo tanto, hace falta un árbitro. Los conflictos entre los hombres son directos. Ahora hace falta la mediación de un tercero. Sólo con esta mediación puede comenzar la política. La autoridad tiene que ser real, es preciso que sus decisiones no puedan ser infringidas ni transgredidas. Así pues, contra ella no debe haber ningún recurso. Tal será el Estado, creado por el contrato. Es decir que, en Hobbes, el contrato se establece siempre entre individuos que encomiendan al Estado sus fuerzas privadas. Se trata de una alienación definitiva, pues el Estado no es parte en el contrato. El Estado hobbesiano no está sometido a

[7] P. Manent, ob.cit., pág. 181.

ninguna condición. No tiene que rendir cuentas. De este modo, la justicia no será solamente justa: también será fuerte. Tal es el afán primordial de lo político: el de una justicia real que tenga verdaderamente fuerza de ley.

Hay que proseguir este análisis de Hobbes afirmando que ese árbitro deberá ser justo. Si sus decisiones son discutidas, la revuelta se hará inevitable, aunque sea no legítima y no legal. Así pues, hay un riesgo permanente de abandonar el estado político y de recaer en el estado de naturaleza. Esto sucederá indefectiblemente si el príncipe es injusto y si no indica instituciones que se puedan calificar de democráticas, ya que tal es nuestra expectativa de ciudadanos. Y ése es el papel del derecho: organizar el Estado, hacer amar el orden político, permitir que la sociedad evolucione en la concordia y la estabilidad.

De estas tres concepciones del contrato, la primera quedó caduca por la instauración de un orden democrático que no se concilia con semejante reparto. La segunda corresponde a la idea de una unión fundamental entre el pueblo y el poder, pero desemboca en el paso de la deliberación a la voluntad y en la ausencia de representación en la teoría rousseauísta; la tercera, adaptada al régimen democrático por poco que los contratantes dispongan de la posibilidad de derribar al poder, conduce igualmente a una exteriorización del poder, instancia aleatoria capaz de lo mejor y de lo peor, separada del ciudadano, protector distante o frío monstruo kafkiano. La democracia suponía, pues, una ruptura con la idea contractual.

3 / El papel social del derecho

a - *¿Sociedad de deberes o sociedad de derechos?* Según los clásicos, el fin del derecho es asignar a cada cual lo suyo, lo que le corresponde y le es impartido, *suum cuique tribuere*. [8] Esta definición supone que hay algo que compartir, algo que dividir. Remite a la concepción tradicional del derecho que encontramos especialmente en Léo Strauss y Michel Villey: induce una visión de la sociedad como

[8] Michel Villey: *Philosophie du droit*, París, Dalloz, 1978, tomo I, pág. 66.

conjunto finalizado, es decir, dividido en funciones, cada una de las cuales es atribuida a cada uno y repartida entre varios. Esta sociedad, según los clásicos, es más una sociedad de deberes que una sociedad de derechos; en síntesis, es una sociedad de órdenes, de un orden que el derecho tendrá la misión de expresar. En efecto, mientras que la suma de deberes es naturalmente constitutiva de un orden, la suma de derechos es potencialmente desestabilizante.

En esta formulación clásica de la naturaleza del derecho, la norma jurídica consiste en una *relación*. Esta idea se opone a la concepción del individualismo jurídico moderno, que descansa en la afirmación de un derecho subjetivo o de la persona. Para los clásicos, la reivindicación de derechos conduce a la negación de esta relación, fundamento mismo del derecho. Así pues, la existencia de *un* derecho se opone a una sociedad pensada conforme al modo de *los* derechos. La hostilidad a la existencia de nuevos derechos se encuadra en la búsqueda de una pacificación de la sociedad: imaginar nuevos derechos es construir nuevos conflictos.

Ciertamente, los derechos llamados subjetivos se asimilan a libertades fundamentales, a coacciones que todo orden jurídico debe tener en cuenta y cuyo carácter de incondicionalidad es constitutivo. Por el contrario, los derechos de la segunda generación criticados por Michel Villey son derechos sociales, presupuestos por una evolución de la sociedad en función de la idea de una organización social más justa, y no de la anarquía y la ausencia de organización. Estos derechos —derecho al trabajo, derecho de huelga, derechos económicos en general— no son derechos destructores, ya que trazan la imagen de una nueva sociedad; sólo que no son derechos estabilizados. Encuentran siempre una alteridad que los limita. La diferencia esencial es de naturaleza: no hay unilateralidad de estos derechos ni efecto infinito e incondicional que asignarles. La limitación los define. La marcha del derecho no puede estar acompañada por la inseguridad jurídica que provoca el desconocimiento de los principios fundamentales a los que están sometidos los derechos de la segunda generación.

He aquí el fundamento de la crítica según la cual el juez debe estatuir en función de principios existentes, que él desarrolla y profundiza mediante una interpretación constructiva, pero no tiene

que estatuir en equidad. No es cuestión de decidir que el juez deba ser injusto e insensible al sufrimiento humano, sino de tomar conciencia de que el derecho sólo será fuerte y respetado cuando no transgreda su misión y su naturaleza. El derecho no tiene que suplantar a la política ni tampoco contrariarla. El orden político y el orden jurídico están separados: al derecho le toca aplicar a casos particulares lo que el político sancionó de manera general. Al juez no le toca paliar las supuestas deficiencias de los políticos, que por el contrario él revela; tampoco el político debe tratar casos particulares de los que sólo el juez tiene que conocer, ya que la ley es universal y general.

El derecho enfrenta un problema político capital: el del movimiento. Un sistema de deberes es un sistema coagulado: un sistema de derechos evoluciona constantemente, por la interacción continua entre el derecho y la política. Queda así planteada la cuestión de las instituciones, puesto que de su existencia depende la evolución armoniosa y pacífica del sistema jurídico. Estas instituciones deben ser transparentes y han de estar atentas. No corresponde a las fuerzas sociales considerar como derechos jurídicamente establecidos lo que ellos pudieron obtener mediante la negociación o el conflicto; pero corresponde a las instituciones el transformar en derecho lo que puede ser aceptado políticamente. El problema político es la regulación, es decir, el control, la voluntad y el cambio. He aquí el alcance, tanto del derecho como de la política: ser creador de una tradición que el cuerpo social ha querido inscribir en un orden jurídico nuevo. Pero la fuerza del derecho, sostenido por la política, está también en suscitar él mismo las evoluciones sociales.

b - *La racionalización de las relaciones sociales.* Después de Marx, es constante la crítica de la distancia entre el hecho y el derecho, o entre los fines que se propone el legislador y la función social efectiva de las normas jurídicas. Para Marx, el nacimiento del capitalismo va acompañado no sólo de nuevas relaciones de producción, sino también de las formas jurídicas que les son funcionalmente adecuadas. Weber demostró empero que el derecho no era el reflejo de una evolución económica, que no siempre determina en última instancia la vida social.

Sin embargo, la formación del capitalismo moderno se vio secundada por transformaciones en el derecho, y el derecho moderno posee dos características favorables al desarrollo del capitalismo moderno. La primera es el predominio del contrato sobre el estatuto: el trabajador es formalmente libre, pero no está protegido, pues pertenece a una clase frágil y cuya existencia es precaria. El derecho de los tiempos capitalistas no conoce lo colectivo, sino únicamente al individuo. La segunda es la primacía de la ley sobre las decisiones puntuales, administrativas o jurisprudenciales, es decir, de un principio general sobre realidades particulares potencialmente más próximas a la idea de equidad. Si en muchas ocasiones los jueces se vieron tentados de fundar sentencias en equidad, es porque el derecho casi no ofrecía recursos para que el juez pudiese adaptar los principios generales a situaciones particulares.

Marx subestimaba la capacidad de evolución del derecho, el cual, animado sin duda por las luchas sociales, se adaptó a esta nueva situación, la tomó en cuenta y permitió que el trabajador no habitase un *no man's land* jurídico. Más allá de cualquier voluntad política, la racionalización del derecho es un proceso parcialmente autónomo: el derecho contemporáneo pudo crear principios que contrarrestaban las imperfecciones jurídicas creadas por la ley del mercado. Cada sistema jurídico posee su lógica propia que lo conduce a atender a las situaciones específivas y a encuadrarlas. De ahí surgieron la protección del trabajador y el reconocimiento de un estatuto específico que éste poseería con carácter propio. Pues el derecho reclama la igualdad de los ciudadanos, igualdad que el derecho, al ir puliéndose, tiende a hacer cada vez más real.

c - *La igualdad, presupuesto del derecho.* En los tiempos democráticos, la igualdad de los hombres es la condición de la ley. No es fortuito que las nociones de igualdad y de ley sean concomitantes con la evolución de la sociedad hacia la emancipación de una sociedad de órdenes. En un Estado de derecho cada individuo es jurídicamente igual a cualquier otro, del mismo modo en que la máscara teatral disimula la condición real de cada uno. La igualdad es la condición de la ley porque ésta, al ser impersonal, no conoce lo particular sino sólo al ciudadano, no se apega a la ficción de un ser

natural sino al producto metamorfoseado por la pertenencia de cada cual al mundo público.

Pero si la ley conoce la igualdad, es porque se funda en una idea del hombre. En cambio, en las sociedades islámicas tradicionales, donde si al derecho se le puede llamar igualitario es porque rechaza el privilegio, la igualdad está circunscripta a categorías limitadas: el derecho islámico no conoce al hombre sino al amo y al esclavo, al hombre y la mujer, al musulmán y al no musulmán.

"La igualdad de condición, y con ella el derecho de participar en el ejercicio del poder en cualquiera de sus niveles, sólo pertenecían a los que eran libres, varones y musulmanes".[9] Esta categorización traza un orden social y un sistema de derechos y deberes. En la democracia, la igualdad obliga siempre a considerar al hombre antes que al ciudadano. En este sistema el movimiento del derecho tenderá a la *descategorización* y a la *desparticularización*.

En una sociedad democrática la igualdad es también el fundamento de la legitimidad, pues en ella cada cual puede tener la pretensión, *a priori* razonable, de llegar a ocupar el lugar de cualquier otro. Un determinismo social que contrariase en forma excesivamente manifiesta este principio de igualdad abstracta, ficción política necesaria para la existencia de un orden jurídico colectivamente aceptado, serviría de catalizador a una revuelta que significaría el final no sólo de la estabilidad social, sino también de la posibilidad de que una sociedad exista.

Puesto que cada cual es igual a cualquier otro, las libertades públicas deben tender a la protección y el respeto del individuo por principio, limitando todo lo posible el recurso a categorías de individuos. La igualdad, convertida así en uno de los fundamentos de las libertades públicas, coincide con el derecho al secreto sobre lo privado. La sociedad no podría conocer demasiado bien a cada uno de los hombres que la componen, pues entonces ése ya no podría progresar. He aquí lo más detestable de la técnica del marketing moderno consistente en definir segmentos de clientela y adularlos: de este modo encierra al individuo en su particularidad, lo induce a

[9] Bernard Lewis: *Le langage politique de l'Islam*, París, Gallimard, 1988, pág. 101.

reconocerse en ella y a exhibirse tal cual en público. Pero del espacio público, estrictamente hablando, ya no quedan rastros, pues la privacidad que le procuraba sentido ha desaparecido en la exhibición de la particularidad insignificante. La ausencia de definición *a priori* del hombre, la negativa a dejarlo categorizar y su imprevisibilidad, constituyen el fundamento del humanismo. *La presunción de igualdad coincide, en ciertos aspectos, con la presunción de inocencia.*

En las sociedades contemporáneas, el perpetuo ataque al derecho de ser solamente hombre debe incitar a cada individuo a reflexionar sobre lo que significa la humanidad de hombre de su vecino, que habita políticamente en la misma sociedad. El hombre, todo hombre concreto, posee más o menos claramente en su interior una idea de aquel hombre abstracto. En nombre de esta idea del hombre, constitutiva de la política, construimos la idea jurídica del ciudadano. Esta lleva en sí una exigencia: hacer a cada cual apto para ocupar su lugar en la sociedad y para desempeñar un papel. El simple sufragio universal da fe de una esperanza irrepresible en la humanidad política del hombre.

B - *El derecho: de la estabilidad al cambio*

Un derecho que no pudiese impugnarse a sí mismo se habría coagulado en un sistema de órdenes y deberes, sin posibilidad de expandirse y modificarse. La realidad se le escaparía, convirtiéndose así en un derecho muerto; pero además llevaría en su seno los gérmenes de la contestación violenta. Ello habla de la importancia de una posibilidad de evolución para la norma jurídica. Pero ante la inconveniencia de que la "flexibilidad" del derecho sea excesiva, las modalidades de ese cambio del derecho deben ser codificadas: el afán formalista del derecho está guiado por su misión de garantía de la estabilidad social. Este análisis debe conducirnos a apreciar el papel y la naturaleza de los contrapoderes, y a interrogarnos sobre el alcance de los diferentes modos de regulación social.

1 / Evitar los cambios precipitados

Tres son los elementos que frenan la evolución del derecho. En primer lugar las garantías jurídicas, sobre todo en materia penal, expresadas por la idea de *due process of law* que la XIV enmienda de la Constitución de los Estados Unidos enuncia explícitamente. El valor de referencia del derecho, que inscribe a éste en una tradición, categoría jurídica esencial, es el segundo de los elementos mencionados. Un derecho que niega la tradición es un derecho totalitario. La tercera garantía depende del cumplimiento, por parte del juez, de la labor de elaboración de la jurisprudencia, proceder lógico y constructivo que permite ciertos virajes pero cuya misión es evitar que una excesiva rapidez en la evolución del derecho disminuya la cobertura jurídica de las situaciones reales.

El derecho al servicio de la política para limitar la arbitrariedad del poder recuerda la exigencia de deliberación que la funda. Política y derecho cumplen una función paralela: la política tiende al control de las evoluciones históricas que resultan de la aparición de hechos o conceptos nuevos y, por lo tanto, a la limitación de lo imprevisible. La reglamentación, al tiempo que hace retroceder los antiguos límites, coloca ciertos topes que impiden las rupturas radicales. Si no obstante éstas se producen, la existencia del derecho permite señalar mejor en qué punto ha habido revolución. Al margen de la situación extrema configurada por la violación del derecho existente —y que puede obedecer a imperiosas motivaciones éticas o incluso políticas—, *la tarea esencial del derecho es evitar los cambios precipitados.* Si el hombre político aspira a obtener profundos cambios en la organización social, debe, o bien provocar una revolución, o bien modificar los fundamentos del derecho, es decir, concretamente, los textos constitucionales, y entonces esta evolución del derecho saldrá a plena luz. Pero en la medida en que cada texto integre debidamente una jerarquía de normas —jerarquía controlada a su vez, estando sancionada su violación—, la incertidumbre sobre el futuro de la sociedad se habrá aminorado.

De una manera más pragmática, el edificio jurídico posee un método de protección extraído de la lectura crítica que el derecho posibilita. La destreza política suele consistir en proceder por cam-

bios imperceptibles, progesivos, de poco alcance visible sobre los hechos: por ejemplo, determinada regla de procedimiento penal. El análisis jurídico, en la medida en que conduce a tener en cuenta las *hipótesis más extremas* que pueden resultar de los textos, es el único instrumento para lograr una aprehensión exacta de su alcance. Esta atención a las consecuencias posibles de la legislación explica el afán de reforzar las garantías y protecciones jurídicas en materia de derecho de las libertades públicas, o en las reglas de procedimiento administrativo no contencioso. Puntuales a veces de por sí —aunque el adagio *de minimis non curat praetor,* que se aplica en derecho administrativo a las medidas de orden interior que el juez rehúsa conocer, es casi siempre inexacto en materia de justicia—, señalan en dirección a cierto espíritu de la civilización.

Así pues, el derecho debe acompañar necesariamente a cada evolución de la sociedad y hallar para ella una expresión jurídica. El progreso técnico no podría dejar atrás al derecho, por cuanto la característica primordial del orden jurídico es su condición de universal. El expansionismo del derecho está siempre al servicio de la libertad, la igualdad y la justicia. Sin derecho, la sociedad se encargará de oprimir: el azar de las relaciones de fuerzas pasará a ser la regla; el mejor informado impondrá su ley. De este estado nacerán desigualdades, sujeciones arbitrarias e injusticias.

Pero el derecho no es sólo aceptación. La técnica o la evolución de la sociedad no podrían, en virtud de vaya a saber qué "fatalismo", dictar al derecho su voluntad. No está en la naturaleza del derecho poder ser objeto de aprehensiones parciales o confirmar una evolución en uno de sus componentes y seguir siendo, en cuanto al resto, semejante a como era antes. El derecho, puesto que tiende a ser coherente y a desenmascarar sus incoherencias, es un sistema. En cada uno de sus elementos tiende a revelar una concepción global de la sociedad. Si la evolución de ésta impone una modificación en un punto preciso,[10] habrá que modificar el derecho en su totalidad —a

[10] Véanse las importantes implicaciones de la interrupción voluntaria del embarazo para la definición de la vida humana, para la noción de responsabilidad, así como para las relaciones familiares.

menudo en forma extremadamente marginal— para preservar su coherencia —diferente de la coherencia inicial— y para que siga siendo comprensible. Esta búsqueda de una sistematicidad del derecho explica su movimiento: cuando una innovación jurídica lo desequilibra, los juristas volverán a equilibrarlo mediante otra modificación del conjunto jurídico.

El derecho, si bien explica los hechos sociales, no los agota. El derecho es el testimonio de una civilización: examinando el derecho se puede decir si la sociedad es potencialmente libre o no. Una sociedad socializada donde el Estado disponga de considerables poderes y de poderosas herramientas de regulación, puede ser una sociedad sin unidad, disociada. Una sociedad de apariencia liberal donde el Estado disponga de escasas prerrogativas y donde el ciudadano esté protegido por múltiples garantías jurídicas, puede revelarse como sociedad carente de espíritu de libertad a causa de un conformismo social o de poderes exorbitantes de la sociedad de masas. Las leyes y las instituciones son lo que se hace con ellas. Hay cosas que ellas permiten y cosas que ellas obstruyen; pero el determinismo institucional sigue siendo puramente negativo: autoriza o prohíbe, pero no crea. ¿Es la institución jurídica un contrapoder?

2 / De los contrapoderes al servicio del derecho

a - *¿Qué es un contrapoder?* La necesidad de los contrapoderes es una exigencia poco discutible. Su función resulta más problemática: no se resume en la oposición de poderes de la sociedad civil al poder de Estado, tanto como puede haber un contrapoder de Estado al poder social. El contrapoder que no es más que un anti-poder, es decir un poder *estructuralmente* opuesto al poder, acaba por extinguirse a sí mismo o bien por convertirse en poder a su vez, lo cual puede ser un objetivo político o sindical, pero no un objetivo constitutivo de una sociedad. En una empresa, frente al poder patronal —pero también sindical—, el Estado, legislador y reglamentador, cumple el papel de contrapoder, mientras que las instancias representativas del personal son —en Francia con excesiva frecuencia, sin duda— un anti-poder. El Estado organiza las limitaciones al poder patronal y regula las relaciones entre el poder y el anti-poder, a fin de

que ninguno de los dos pueda eliminar al otro, atento al hecho de que cada uno de los dos forma parte de una misma sociedad y posee intereses propios que deben ser respetados. El contrapoder es fundamentalmente una estructura que permite regir, dentro de cierta estabilidad, las relaciones entre los poderes.

Por lo tanto, el contrapoder no es la expresión de una antinomia con el poder, es decir un poder en potencia dirigido a suplantar al poder existente. Contrapoderes que respondieran a esta definición tenderían a disgregar a la sociedad y a impedir la elaboración de una norma coherente. La teoría de los contrapoderes fue concebida desde la perspectiva de una estabilización de las relaciones políticas en el interior de una sociedad, dado que el poder tiránico conduce implícitamente al desorden. El juego entre el poder y el contrapoder se desenvuelve en el seno de un mismo espacio y concurre al mismo fin. El contrapoder no es ni una delegación ni un abandono de poder.

El contrapoder lleva un nombre abusivo: no es un poder contra, opuesto a otro poder, es un *contrafuerte*. El contrapoder corresponde a la definición de la autoridad que participa de *manera obligatoria* en el ejercicio de un poder, para garantizarlo o contrariarlo. Es una instancia de legitimación de la acción del poder o una institución cuya facultad es impedir. En este sentido, las autoridades encargadas de velar por el respeto del derecho corresponden a la definición de contrapoder.

b - *El contrapoder del juez.* En cuanto autoridad, el juez debe respetar la lógica de las instituciones tal y como han sido fundadas, mientras que poderes rivales pueden reivindicar un cambio en el derecho o en la sociedad y modificar las decisiones iniciales del poder.

En la base de todo sistema jurídico existe una ficción-convención fundadora que exige respeto, pues imprime su marca en el conjunto del sistema jurídico. Mientras que el ideal democrático sólo pudo manifestarse mediante el recurso al mito de la voluntad general, la forma deliberativa de un Estado constituye una garantía práctica de moderación en el gobierno y condiciona el ejercicio de las libertades fundamentales. Puesto que la legitimidad del poder es una idea ficticia, ningún gobierno debe encontrar en ella un fundamento ab-

soluto en forma tal que su ejercicio del poder se torne abusivo e ilimitado. La ley no puede ser absolutamente soberana ni el poder enteramente representativo. En el régimen de forma democrática, el contrapoder es una instancia necesaria de carácter jurisdiccional: de este modo, el juez constitucional es la pieza de equilibrio en las instituciones francesas.

El juez constitucional limita el poder, pero no oponiéndole un poder distinto sino recordando a todos los gobiernos la existencia de una norma superior que contiene los principios de la sociedad. La democracia no exige que el gobierno surgido del sufragio tenga la plenitud del poder, sin restricciones, y que la fuente del poder de organización social sea única. Sólo exige —en última instancia— que el pueblo conserve el poder constituyente. La fuente de la soberanía reside en el pueblo; pero la autoridad reside en la Constitución, más que en la ley que expresa la voluntad popular y le confiere un poder. Al explicar la Constitución y hacerla respetar, el juez constitucional crea una tradición y un consenso acerca de los valores que ella expresa.

El papel de las autoridades constitucionales es verificar si estos principios fundamentales permiten aceptar o no las innovaciones jurídicas sin menoscabo de la coherencia y, por lo tanto, de la seguridad del conjunto. Cuando la autoridad es criticada por el poder en su pretensión de cumplir el papel de guardián de la coherencia,[11] no se está comprendiendo que la autoridad no es juez del hecho y de la norma, sino de la relación de adecuación entre un derecho nuevo y los principios jurídicos fundadores existentes. Si se quisiera cambiar de sociedad, habría que modificar la Constitución.

Así pues, es propio del derecho impedir los desequilibrios demasiado marcados entre los múltiples orígenes del poder, hacer respetar uno de ellos en caso de conflicto, de manera siempre revocable y contingente —ya que el pueblo puede cambiar de Constitución—, y de obrar de tal modo que ningún poder tenga la supremacía. *Pensar las relaciones entre los poderes como conflictos de legitimidad compromete*

[11] Piénsese en algunas de las reacciones que produjo la decisión del Consejo constitucional sobre el proyecto de ley de nacionalización, tomada el 16 de enero de 1982.

la comprensión del sistema institucional. La legitimidad no existe sino *a posteriori*; es una búsqueda perpetua, pero no un principio jurídico ni un argumento político.

Tanto el gobierno como el Parlamento, sometidos ambos al principio de legalidad, se encuentran en una relación ambigua con respecto al pueblo. Encargados de responder a sus aspiraciones, conocen la inanidad de un contrato que lo ligaría a ellos. Paradójicamente, en función de consideraciones referidas a las finalidades, un gobierno puede ser *a posteriori* más político frente a los principios fundantes de una sociedad, no necesariamente traducidos en normas jurídicas, y frente a la conciencia política de los ciudadanos, habiéndose apartado de las aspiraciones populares —la abolición de la pena de muerte constituye un ejemplo de ello— y logrado autonomía con respecto al origen del poder.

3 / ¿El derecho sin la política?

La existencia de reglas fundamentales del derecho constituye una protección para el ciudadano. Se trata igualmente de un instrumento para instaurar la coherencia general; sirve de guía para la acción política y expresa un estado de la civilización. Sin embargo, la hipertrofia de la regla jurídica puede ser un recurso que el ciudadano utilice para no tener que plantearse la cuestión de la existencia de un consenso social mínimo y de una solidaridad activa entre los miembros de una nación: no hay solución primariamente jurídica para los problemas sociales. El derecho es una instancia de regulación, y no el actor de un movimiento político cualquiera. El análisis de las relaciones entre regulación jurídica y regulación política permite dar cuenta del carácter más o menos político de una sociedad.

¿Se oponen las sociedades jurídicas a las sociedades no jurídicas?[12] En Estados Unidos cualquier diferendo acaba, en uno u otro momento, ante el juez, mientras que en Francia el sistema de Estado es preponderante en la resolución de los conflictos. En Francia habría más manifestaciones y huelgas, y la solución de los conflictos tiene

[12] L. Cohen-Tanugi: *Le droit sans l'Etat*, París, PUF, 1985, pág. 132.

lugar al margen del derecho: en realidad *es política*, o al menos debería serlo. Existirían así numerosas zonas ajenas al derecho o, para ser más exactos —y esta precisión no es inocua en la crítica que podría dirigirse a la defensa del derecho norteamericano por L. Cohen-Tanugi—, ajenas al conflicto judicial. Este autor califica a la sociedad francesa de "sociedad desjuridizada, nacida de la Revolución"[13] y constata que el derecho es uno más entre los instrumentos de regulación estatal y no su principio. En suma, Francia seguiría empantanada en la idea de un proyecto superior al derecho, mientras que Estados Unidos fundaría su democracia en un derecho desprendido de toda preocupación normativa y global y adecuado a los tiempos individualistas.

En lo que concierne a Estados Unidos, habría que tener en cuenta las diversas categorías institucionales[14] por las que se expresa el funcionamiento de la democracia norteamericana:

- la *regulación* (y no la reglamentación): el funcionamiento de los grandes servicios públicos y las relaciones entre el Estado federal y los Estados se efectúan de manera jurídica; en Francia, pese a las leyes de descentralización de 1982 y a los contratos entre el Estado y las empresas públicas, lo que domina es el modelo tutelar;
- el *lobbying*, cuyo correspondiente francés es la concertación, organizada por el Estado (sin embargo, cómo no advertir que el desarrollo de los intereses categoriables organizados como auténticos *lobbies*, sindicales o no, es el corolario de la debilitación de la voluntad política);
- el contencioso judicial (en Estados Unidos hay un abogado para 400 ciudadanos);
- por último, la libre circulación de la información, que es la realidad menos discutible del sistema norteamericano.

Así pues, Estados Unidos podría caracterizarse por un "espíritu legista", mientras que en Francia el contencioso es excepcional,

[13] Ibídem, pág. 139.
[14] Ibídem, pág. 139.

nunca pone en juego sumas colosales y traduce más bien una "patología" de la administración.[15] Este enfoque es discutible no sólo por razones técnicas —en Estados Unidos los recursos constantes son paralizadores—, sino sobre todo *políticamente*. Si efectivamente en Francia el derecho es emanación del Estado, mientras que en Estados Unidos es un modo de reparto de competencias entre los diferentes actores de la sociedad, ello se debe a que en el segundo caso cabe dudar de que exista un proyecto de sociedad. No es que en Estados Unidos la regulación se efectúe tan a ciegas, sino que es ajena a una finalidad democráticamente definida.

La sociedad norteamericana es contractual y legalista; la francesa, en cambio, está reglamentada. Ello es verdad, pero de este modo la evolución social escapa en Estados Unidos a lo político, a la deliberación colectiva, y allí la astucia y hasta la fuerza ocupan más espacio que la conciencia de una referencia y un destino comunes; destino que se vuelca, en el mejor de los casos, en el sentimiento religioso de una esencia e incluso de una misión de América. La crítica que se puede dirigir a Francia también es fundamental: tener un sistema estatal que gira en el vacío, al margen de los ciudadanos, estructura de acogida para un proyecto de sociedad, pero que no produce sino lenguaje gestionario o rechazo poujadista. La debilidad jurídica de Francia no es contenciosa sino política.

Según la concepción norteamericana, el derecho penetra en el campo de conflictos que son la fuente primordial de sus modificaciones; lo cual conduce a una instrumentalización del derecho. Si, *de manera política*, se le puede quitar al derecho su carácter sagrado, no se podría combatir impunemente el principio de imparcialidad del derecho, a menos que se pretendiera socavar aquello mismo que contiene el germen unificador de la sociedad. ¿Cómo no percibir los considerables riesgos que implicaría la instrumentalización del derecho? Estos riesgos se tornan reales cuando el derecho se muestra impreciso o, lo que es más grave, cuando la esencia de la regla jurídica deja de ser percibida.

Es primordial revivificar los principios fundamentales que el

[15] Ibídem, pág. 157.

derecho encierra, principios que son la base de lo que podría constituir una instrucción cívica bien concebida. Son muchos los fallos que invocan estos principios. Ellos constituyen una referencia formal presuntamente encargada de proteger al país contra los abusos del poder, sea estatal o social. Algunos otros, al no haber adquirido una base política sólida, son letra muerta. Insusceptibles de hacerse objeto de un razonamiento jurídico inmediato, no parecen más capaces de suscitar respeto hacia su contenido. La obra del hombre político es estudiar los medios aptos para asegurar las obligaciones enunciadas por los textos. El derecho es dependiente de la autoridad que logre dar el hombre político a la regla socialmente deseada, de la que él es tan sólo la expresión.

Bibliografía

Amselek, Paul y Grzegorczyk, Christophe: *Controverses autour de l'ontologie du droit*, París, PUF, 1989.

Charbonnier, Jean: *Sociologie juridique*, París, PUF, 1978.

Cohen-Tanugi, Laurent: *Le droit sans l'Etat*, París, PUF, 1985.

Colas, Dominique (dir.): *L'Etat de droit*, París, PUF, 1987.

Ferry, Luc: *Philosophie politique I. Le droit: la nouvelle querelle des anciens et des modernes*, París, PUF, 1984.

Kant, Emmanuel: *La métaphysique des moeurs I. Doctrine du droit*, París, Vrin, 1971.

Kojève, Alexandre: *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, París, Gallimard, 1981.

Moitry, Jean-Hubert: *Le droit japonais*, París, PUF, Que sais-je?, 1988.

Rawls, John: *Théorie de la justice*, París, Le Seuil, 1987.

Strauss, Léo: *Droit naturel et l'histoire*, París, Plon, 1954.

Varaut, Jean-Marc: *Le droit au droit*, París, PUF, 1986.

Villey, Michel: *Philosophie du droit*, 2 volúmenes, París, Dalloz, 1978.

Weber, Max: *Sociologie du droit*, París, PUF, 1986.

Varios Autores: *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Prefacio de François Terré, París, Le Seuil, Points politique, 1988.

Revista *Droits*, nº 10 y 11, noviembre de 1989 y abril de 1990, "Définir le droit", París, PUF.

Capítulo 8

¿DEBEMOS SALIR DE LA HISTORIA?

La cuestión del sentido de la historia es el interrogante capital de nuestra época, cuando hemos descubierto la absurdidad del mundo y la dificultad para imaginar el futuro. Si la historia que se hace no tiene significado, la historia que se dice nò sirve para nada; si escribir la historia no sirve para nada —para nada distinto que satisfacer una pura curiosidad—, nuestra época ya no merece el calificativo de histórica: el atascamiento y la duda que parecen caracterizar el final del segundo milenio no señalarían otra cosa que la fase de ajustamiento en unas naciones que salen de la historia. El éxito de los libros de historia sería entonces una cosa preocupante: nuestro pasado sería ficción y nuestro futuro irreal.

Con gran frecuencia los libros de historia no nos enseñan nada, y sus "informaciones" sobre la vida pasada no son para nosotros, para nuestra vida individual y política, sino pérdida de tiempo y estancamiento. Ellos nos distraen de la historia que se hace: no forman la *conciencia histórica*, legado esencial y memoria viva de la historia.

Lo cierto es que la conciencia de la historia pasada reclama una visión normativa de la historia por venir. Si hay todavía una historia, y voluntad de que haya una historia más bien que una infinita repetición de hechos idénticos carentes de sentido, es porque todavía existe una colectividad de hombres libres. Si ya no hay historia, no hay más sociedad, ni francesa ni europea ni mundial. Tan sólo unos

cuantos islotes de individuos cuya azarosa reunión no provocará discursos, ni pasión, ni recuerdo.

La cuestión del sentido de la historia permite distinguir entre sociedades "históricas" y sociedades "estancadas",[1] entendiéndose que el grado de historicidad de una sociedad está dado por la velocidad en que su historia progresa. Ella conduce a interrogarse sobre la fatalidad de los acontecimientos históricos o sobre la existencia de una eventual ilusión retrospectiva. La duda metodológica en cuanto a la existencia de *un* sentido de la historia es el elemento esencial de la crítica del pensamiento historicista característico de los regímenes totalitarios.

Por fin, cómo no mencionar la duda sobre el carácter histórico de nuestra época —la historia estaría acabada—, concomitante con una crítica de la historia, violenta y conflictiva por esencia. Puesto que la historia es siempre un montón de cadáveres, un "valle de osamentas" [2] como la calificaba Hegel, habría que quitarle a nuestra sociedad su carácter histórico, único medio para liberarla de la guerra.

Entre la exarcebación de un sentido de la historia —significante hasta el punto de que está orientada— y su abolición, entre el determinismo mecanicista y la proclamación de un voluntarismo histórico, ¿queda lugar para una filosofía realista de la historia restituida en su dimensión política?

La historia se halla situada bajo el signo de la contradicción: la filosofía de la historia no reside en una interpretación del pasado, rico en lecciones para el futuro, sino en una explicitación de nuestras incertidumbres y en una exposición de nuestra zozobra ante el porvenir. Si la historia fue real y sólo en teoría podemos imaginar una aniquilación de la posibilidad de la historia, ¿de qué modo la idea paradójica de este fin de la historia no habría de guiar nuestra conciencia? Si la historia fue un drama e interminable agonía, ¿cómo

[1] Véase el reparto efectuado por Claude Lévi-Strauss entre una historia acumulativa y una historia estacionaria. *Race et histoire*, París, Gonthier Médiations, 1968, capítulo 6.

[2] Citado por K. Papaioannou, introducción a *Hegel: La raison dans l'histoire*, París, Plon, col. 10/18, 1965, pág. 17.

no figurarse su detención como una catástrofe? Nuestra idea de la historia se ve apresada entre lo inconcebible y lo inaceptable, entre lo imposible y lo desastroso. También en el plano normativo conviene destacar una contradicción entre la necesaria superación de las historias particulares y el *hubris* de una historia universal; entre una memoria de la historia, paralizadora por desesperante, y una conciencia histórica cuyas posibles desviaciones hemos señalado.

En este laberinto hemos de sembrar algunos guijarros: el *del* sentido que es necesario dar a nuestros actos históricos, sentido que no podría acabarse en *un* sentido de la historia; el de una interpretación de la historia que no podría ser ni total ni relativa y que no deberá conducir ni a la negación de la historia ni al positivismo absoluto; y, por último, el de nuestra historicidad, marcada por nuestra libertad, de tal modo que la catástrofe pasada no nos disuada de la acción.

A - *¿Tiene la historia un sentido y un fin?*

La dualidad semántica de los términos "sentido" y "fin" ilustra, más que disimularlos, los desafíos del debate sobre la historia. La idea de sentido remite a la de dirección: según el pensamiento historicista, los datos esenciales de los acontecimientos futuros estarían inscriptos en el pasado; la historia no tendría otra elección que orientarse por un camino trazado desde el comienzo de los tiempos históricos. Reclama también una reflexión sobre la idea de significado: nada en la historia carecería de sentido, nada sería plenamente absurdo ni fortuito. De esta constatación nació una inferencia implícita: la existencia de sentido en la historia introduciría un determinismo, o una casualidad tan marcadamente constructiva que ya no se distinguiría de éste.

El término "fin" es polisémico: puede tratarse tanto de una terminación como de una meta. Asignar a la historia una finalidad irrecusable equivale a terminarla; toda meta de la historia será, pues, letal.

Se considere que la historia está ya completamente escrita o que la construcción política de una historia es una pretensión ilegítima y hasta totalitaria, en uno u otro caso la construcción del espacio

político no podrá llevarse a cabo. La apuesta de la teoría de la historia es restituir a lo político su dimensión de libertad y necesidad. Apuesta política pero también humana, pues dicha restitución es condición de un sentido de nuestra humanidad.

1 / El historicismo

Hemos visto que el historicismo entrañaba un riesgo de reabsorción total de la esfera política.[3] En los regímenes totalitarios, la contradicción entre el hecho de que la historia está ya escrita y la necesidad de una acción revolucionaria por parte de los hombres iluminados que conocen el sentido de esa historia, dio origen a la impostura stalinista y marxista, que conduce a justificarlo todo en nombre de este sentido de la historia. C. Castoriadis[4] señaló que la dictadura del partido único en la U.R.S.S. se justificaba en razón de una visión del devenir histórico. Esta teoría salió de la doctrina hegeliana según la cual todo lo real es racional. De este modo, lo real obedece al "principio de razón suficiente",[5] es manipulable y dominable en el espacio y el tiempo por los "técnicos de esa racionalidad".[6] Mientras que en el régimen tiránico el déspota saca su legitimidad de una fuente trascendente que supuestamente expresa un acuerdo fundamental entre la sociedad, la naturaleza y el poder, la legitimidad totalitaria nació de una ley de la historia. Ahora bien, esta ley de apariencia intangible es una ley incierta, ya que puede ser interpretada por el guía del régimen. Se convierte entonces en la expresión de un movimiento perpetuo en la fuente del terror totalitario.

De esta concepción resultan dos consecuencias: por un lado, la negación de la novedad en historia, es decir de lo imprevisible, del surgimiento inesperado, y ello explica la negación de la vida y la desconfianza frente a la originalidad propias de los regímenes totalitarios; por el otro, la eliminación de la autonomía del espacio

[3] Véase capítulo 4, pág. 130 y sigs.

[4] Castoriadis: *L'institution imaginaire de la société*, París, Le Seuil, 1983.

[5] Luc Ferry: "Stalinisme et historicisme", en *Les interprétations du stalinisme*, París, PUF, 1983, pág. 229.

[6] Cornélius Castoriadis, ob. cit., pág. 81.

político: la política se asimila a una ciencia de la historia y se hace dependiente de una instancia exterior a ella; por lo tanto, es negada como deliberación. Desaparece la política al mismo tiempo que el espacio de comunicación, debate y libertad. Nuestro mundo está ganado por la insignificancia y la acción no posee ningún sentido.

La política, acción histórica por excelencia, en su fundamento —la libertad y la comunicación libre— tanto como en su práctica —la deliberación sobre un tema importante que debe ser sometido a debate— supone la contingencia. Como escribe Merleau-Ponty: "La contingencia del acontecimiento no es"(...) "un defecto en la lógica de la historia; pasa a ser su condición. Sin ella no hay otra cosa que un fantasma de historia. Si sabemos a dónde va la historia ineluctablemente, los acontecimientos, uno por uno, ya no tienen importancia ni sentido, el porvenir madura pase lo que pase, nada esta realmente en cuestión en el presente ya que, sea lo que fuere, marcha hacia el mismo futuro".[7]

Si el historicismo debe ser criticado, hay que saber en nombre de qué. La primera posibilidad es refutar integralmente la idea de causalidad. En esta acepción implícitamènte indeterminista la historia sólo debe revelar la novedad imprevista, y así lo entendía Hannah Arendt.[8] Pero entonces, ¿cómo se puede explicar un hecho histórico? También se puede admitir que hay que *criticar* [9] en sentido propio este principio de causalidad, es decir, *limitarlo.* En esta línea, la denuncia de la idolatría de la historia por Raymond Aron conduce a devolver a la historia —que es acto del hombre— un "margen de indeterminación" que "se confunde con la capacidad humana de elegir, querer, crear".[10] De ahí su concepción de la política, "que seguirá siendo el arte de las elecciones sin regreso, en conjeturas imprevistas, según un conocimiento incompleto".[11] Y esta política humana, libre, incierta es una política que puede estar guiada por la

[7] Merleau-Ponty: *Eloge de la philosophie,* París, Gallimard, 1953, pág. 71.

[8] "Le concept d'histoire", en *La crise de la culture,* París, Gallimard, col. Idées, 1973, y "Compréhension et politique", *Esprit,* junio de 1980, pág. 76.

[9] Luc Ferry, ob. cit., pág. 231.

[10] R. Aron: *L'opium des intellectuels,* Calmann-Lévy, reed., Agora, 1986, pag. 183.

[11] Ibídem, pág. 221.

razón, aunque no por una razón exterior, definitiva, sino por una razón que se adapta al acontecimiento y lo crea. "El sentido histórico es inmanente al acontecimiento interhumano, y frágil como él. Pero, precisamente por esta razón, el acontecimiento toma el valor de una génesis de la razón."[12] El historicismo niega, justamente, esta atención al acontecimiento.

Al haber creído el hombre que podía fabricar íntegramente la historia, tuvimos que asistir a la irrupción de la desmesura humana. La historia es inteligible —porque es racional— y manipulable.[13] La sociedad puede ser pensada del mismo modo en que se piensa la naturaleza. "Nosotros hacemos la historia", en el mismo sentido en que, con nuestra maestría tecnológica, "hacemos la naturaleza",[14] una naturaleza nueva invitada a reemplazar a la antigua, realizando así la última de las ambiciones cartesianas. El pensamiento moderno está impregnado de esta idea positivista y simple que llena además nuestra concepción de la economía, las ciencias sociales y hasta las ciencias exactas: sólo es cognoscible lo que es manipulable; por lo tanto, también la historia.

Por definición, la historia está hecha de encuentros necesariamente fortuitos. ¿De qué modo es posible actuar entonces sobre esta serie de microacontecimientos individuales, atomísticos que la constituyen? La respuesta es única e ilusoria: dominando totalmente la acción de cada individuo —y he ahí el infierno totalitario—, resultado ineluctable de esa voluntad de control, total a su vez, de la historia. Impedir la discusión, la comunicación, el encuentro es no sólo aniquilar la libertad sino también —y por esta razón misma— detener el curso de la historia, imprevisible y aleatorio.

2 / Las teorías del fin de la historia

Cuando se dijo que "había que sacar a Francia de la historia",[15]

[12] Merleau-Ponty, ob. cit., pág. 70.
[13] Véase el análisis de Luc Ferry, loc. cit., en especial págs. 229 y 230.
[14] H. Arendt, ob. cit., pág. 79.
[15] La frase fue atribuida a Valéry Giscard d'Estaing. *Se non é vero...*

también se pensó que de ese modo ya ningún conflicto vendría a perturbar la bella disposición de una sociedad que había llegado al estadio de madurez. C. Castoriadis se alzó contra este pensamiento de un fin de la historia, que ya no tendría otro recurso que repetirse en forma idéntica, rasgo por el que se distinguen las sociedades posmodernas que desterraron lo nuevo. Sólo quedaría "revisar las asignaciones de los guardas rurales".[16] La labor política estaría terminada. A la filosofía sólo le quedaría desconstruirse; a la política, administrar, y a la historia, estancarse. El término posmodernismo lo indica —así como el neoclasicismo no es otra cosa que una pálida versión del clasicismo—: entramos en el reino de la repetición, y la repetición conduce a la entropía.

Sin embargo, la teoría del fin de la historia no caracteriza solamente a las ideologías posmodernas. Se la puede interpretar en tres sentidos diferentes que finalmente se juntan, no sólo en cuanto a las consecuencias del fin de la historia sino también en cuanto a sus causas.

El fin de la historia es asimilable al régimen totalitario que realiza la historia y la aniquila, al suprimir —o al querer suprimir— todo lo aleatorio que tiene lo humano, es decir, todo lo que no ha sido dictado por la ley histórica. El fin de la historia es el fin de la política —imprevisible—, el fin de la sociedad: diversa, y donde las interrelaciones que la componen desafían la fijeza de la línea histórica. La posibilidad de concebir un fin de la historia está lógicamente presupuesto por la creencia historicista en un sentido de la historia que puede culminar en su detención.

El fin de la historia remite también a la utopía de la sociedad perfecta o de la sociedad comunista, o incluso de la sociedad posmoderna, que ha despedido a esa historia importuna, por fin feliz y protegida, y que se ha salido tanto del tiempo como del espacio. Esta sociedad en la que no hay diferencias ni deseo habría desterrado el conflicto, riesgo del que toda sociedad viva, y por lo tanto política, lleva la marca.

Por último, el fin de la historia puede emanar de una constatación

[16] *Le Monde*, 12 de julio de 1986.

surgida del análisis histórico: este fin ya no sería del orden de la voluntad, sino un *simple hecho.* Hegel pensaba que la historia se acababa porque él comprendía su sentido: aquel que habla de fin de la historia tiene todavía una conciencia histórica, y hasta tienen *la* conciencia de la historia. Comprobaba así que habíamos arribado al tiempo de un fin de la historia: nos habríamos vuelto demasiado conscientes para crear una obra de arte como una obra política y, por lo tanto, para edificar una historia indisociable de esta facultad de creación nueva. Habríamos llegado al estadio último de una tetanización del sentido. La revelación de lo que nos determina, a nosotros y a nuestros actos, nos paralizaría.

¿Es seriamente posible representarse un fin absoluto de la historia y una humanidad eximida de su tarea histórica? El fin de la historia significaría el fin del hombre. La humanidad del hombre consiste en que éste aspira a algo, en que no ha llegado nunca al abra de su ruta, en que desea otra cosa. Lo que es y lo que tiene no lo conforman. El deplorable culto de la felicidad en las sociedades de consumo ahítas lleva en su entraña el fin de la historia. Esta es la premonición que tuvo Hegel: el hombre habría terminado consigo mismo. La humanidad realizada es inhumana. Vayamos más lejos: una sociedad no histórica es una sociedad no política. *A contrario,* Claude Lefort define la "sociedad histórica" como aquella que "contiene el principio del acontecimiento y tiene el poder de convertirlo en momento de una experiencia, en forma tal que figura un elemento en un debate que los hombres prosiguen entre sí. (...) Lo histórico no reside en el acontecimiento como tal o en la transformación como tal, sino en un estilo de las relaciones sociales y de las conductas en virtud del cual se pone en juego el sentido".[17] Así pues, no plantearse la cuestión del sentido de la historia, deshacerse de la conciencia histórica, es ya preparar el advenimiento de una sociedad sin historia: donde ya no se sabe qué fue eso, salvo que pasó.

Por consiguiente, el sentido de la historia debe ser recusado en nombre de la historia. La filosofía de la historia, que exige una consideración anhistórica de la historia, es por construcción una

[17] *Les formes de l'histoire,* Gallimard, París, 1979, pág. 39.

filosofía del fin de la historia. Las filosofías de la historia describen el futuro —pero un futuro inútil, semejante al dormir repetitivo de la nada de la muerte—[18]en el momento de interpretar el pasado: no hay historia real más que no alcanzando su meta, que es su acabamiento. El fracaso es su única esperanza. La historia necesita de esta contingencia para no terminar: necesita, pues, de libertad, es decir de errores, sinsabores, rivalidades humanas. No hay historia pacífica porque no hay historia satisfecha.

Como se expresaba Merleau-Ponty: "La gloria de los resistentes, como la indignidad de los colaboradores, supone a la vez la contingencia de la historia, sin la cual no hay culpables en política, y la racionalidad de la historia, sin la cual no hay más que locos".[19] La historia no tiene sentido, pero hay sentido en la historia; y este sentido es aquel que le confía la libertad del hombre, libertad que no existe en lo absoluto sino que él crea desarrollando los encuentros entre los hombres, fuente de indeterminación. Esta apuesta aparece también en la concepción de la escritura de la historia, que no concierne sólo al pasado.

B - *¿Por qué hacer historia?*

El equívoco del lenguaje es patente: una sola palabra designa a la historia de los hombres y a la de los historiadores. Esta carencia del sentido da fe de un cortocircuito de significación y subraya la relación dialéctica entre las dos historias, cada una de las cuales es determinada y mediatizada por la otra. La historia se hace en un sentido y se comprende en otro. Todo lo que se vivió en la contingencia se comprende en una ilusoria necesidad. Lo que estudiamos no es

[18] Merleau-Ponty, en su *Eloge de la philosophie*, lo explica en los siguientes términos: "La historia universal de Hegel es el sueño de la historia (...). Nada hay que se pueda hacer por lo hombres que no esté incluido ya en el reverso de las cosas, en el sistema" (pág. 67). "La historia de la que habla el filósofo no es historia en serio, es decir que se haga lo que se haga, es historia universal, comprendida, consumada, muerta" (pág. 66).

[19] *Humanisme et terreur*, París, Gallimard, col. Idées, reed., 1980, pág. 130.

neutro: el objeto de la historia determina el análisis que se puede hacer de la historia, pasada y futura, y sus interpretaciones.

1 / El objeto de la historia

a - *La historia en plural al servicio de la historia en presente.* Considerar la historia puede dar vértigo: el campo de la historia es infinito. Y escribir la historia podría homologarse con esa labor imposible del geógrafo de Borges que quería levantar un mapa a escala del mundo, tarea más imposible aún para el historiador, quien debería multiplicar su tiempo por todos los segundos de la eternidad pasada. No hay razón que justifique limitar nuestras investigaciones históricas a ciertos hechos y a ciertas categorías de actores históricos. La historia llamada del acontecer —limitada abusivamente por sus críticos a la historia de las batallas— se completa con la historia larga, la de las mentalidades, costumbres y actos esenciales de la vida cotidiana. Toda historia se inscribe en una cronología que constituye su trama y es la condición previa para cualquier comprensión histórica posterior. Como dijo Tocqueville: "Como el pasado ya no ilumina el porvenir, el presente marcha en las tinieblas".[20]

La historia gloriosa, la de los hechos que la memoria histórica retiene, se opone a la historia de los sin voz, de los olvidados de la historia, de los silenciosos, que sólo conoceremos por medios distintos del escrito o los anales, pero que por su parte también están dotados de memoria histórica. La historia llamada general —política, artística, internacional— engloba mil historias particulares, miedos, olores, lugares de habitación y de reclusión. Todo *a priori* merece ser estudiado, pues todo fue realidad, desde Mazarin o Metternich hasta el campesino del Alto Aveyron del siglo XIII, o hasta el tejedor de Génova.

Pero si bien todo fue, todo no fue *igualmente,* todo no tuvo la misma inclusión en esa historia que en otro tiempo se calificara abusivamente de universal; todo no conmovió de la misma manera la vida de los descendientes y sucesores, ni tuvo el mismo sentido ni

[20] Citado por Hannah Arendt, loc. cit., pág. 114.

respondió a la misma voluntad. Desconfiemos de aplicar el sistema democrático de participación política al ejército de sombras que puebla nuestros libros de historia. La historia no es la de la igualdad: la memoria histórica jerarquiza y diferencia. Por añadidura, nuestras gafas para leer la historia de los que no conocían este arte son las de hombres que han leído mucho y en los que influyeron concepciones del devenir histórico que no podían imaginar aquellos que nosotros estudiamos: la idea que nos formamos hoy de la conciencia histórica no dará cuenta jamás del espíritu de los pueblos cuyo grado de conciencia no era el nuestro. La pretensión a la objetividad histórica, cuando se torna niveladora y engloba todo el pasado en una línea explicativa única, sin atender a la heterogeneidad de la materia histórica —debida sobre todo a la diversidad en el grado de conciencia—, se transmuta en ideología.

A través del pasado lo que nos interesa es siempre el presente, y en cuanto a las pretendidas lecciones de la historia, nosotros las fabricamos con nuestras ideas de contemporáneos. Si hacemos historia es porque encontramos un interés en ello; de lo contrario, ¿por qué estudiar la sexualidad en el pasado, las prisiones de ayer, las antiguas técnicas agrícolas? El refugio en el pasado y la *libido sciendi* son raramente puros e introducen una discutible concepción de la política. El interés por la erudición es tanto más fuerte cuanto que la presencia actual de la historia es menos percibida. El recurso al pasado se debe no sólo a la oscuridad del presente sino también a la creencia en su carácter anhistórico. Como si nuestra libertad y nuestra inteligencia no pudiesen confortarse sino con la servidumbre y la ignorancia presuntas de los siglos pasados.

Sean cuales fueren los progresos de la objetividad posibilitados por los avances heurísticos, la historia entrega siempre su sentido ante todo para el presente, que abreva en ella otra cosa y no una verdad pura que no buscaba. No se hace la historia por nada, por amor al arte. Droysen hablaba de una "objetividad de eunuco".[21] Se equivoca Seignobos al afirmar que "la historia no sirve para nada". Por el contrario, la historia en Roma, como lo demuestran los escritos

[21] Idem, pág. 68.

de Tito Livio, cumplía la función de consolidar el presente mostrando el vínculo sobrenatural que lo unía al pasado.[22] Hay que fortificar el pasado para robustecer el presente: las historias regionales lo patentizan todavía hoy. La fidelidad al pasado es un medio para luchar contra la pérdida de identidad. La historia-anticuario nació de una falta de confianza en el tiempo presente.

b - *De los hechos al proceso histórico.* La hipertrofia de la búsqueda de un sentido único en la historia conduce a una perversión en el estudio de la historia. Siguiendo a Hannah Arendt,[23] es necesario insistir sobre los cambios del objeto histórico. En efecto, la atención se ha desplazado del "qué" al "cómo". El interés por los procesos históricos se hace más grande que el interés por los hechos en sí. En la historiografía moderna se habla mucho de desarrollo y progreso. La sucesión de acontecimientos ha adquirido importancia propia: habrá que construir a toda costa la inteligibilidad de esta sucesión y rechazar los acontecimientos testigos de una suerte de discontinuidad histórica. Esta concepción supone que se pueda extender la misma historia hacia el futuro tanto cómo hacia el pasado, y lograr, a través de una comprensión unificada de la historia, una suerte de inmortalidad terrestre.

Este desplazamiento, cargado de consecuencias para el análisis histórico y para la política, está ligado a la ausencia creciente de sentido en el mundo moderno, ocasionada por una confusión entre el sentido y el fin. El sentido abandona el mundo de los hombres: el sentido es denegado a la acción libre, aquí y ahora. La significación de todas las realizaciones pasadas y presentes se ve anulada por las metas y designios venideros. Sólo es sentido lo que corresponde a un fin preestablecido. El resto no vale nada.

Hannah Arendt nos previene contra la reconstrucción de la historia mediante esquemas que ya no tienen nada de real y que crean un

[22] Véase Hannah Arendt, ob. cit., "Qu'est-ce que l'autorité?", pág. 160. Esta tendencia aparece hipertrofiada en los países del Islam, donde la historia lejana —del tiempo del Profeta y de sus sucesores inmediatos— se recuerda con frecuencia (Véase Bernard Lewis: *Le langage politique de l'Islam*, París, Gallimard, 1988, pág. 23).

[23] Loc. cit., pág. 108.

sentido artificial exterior a una voluntad libre. "Lo que se entiende como sentido" —la lucha de clases, por ejemplo— "en realidad no es otra cosa que un modelo, y en el interior de los límites del pensamiento utilitario sólo los modelos pueden tener sentido, porque sólo los modelos pueden ser 'hechos', mientras que no pueden serlo las significaciones".[24] La hipertrofia del sentido global de la historia conduce a la anulación del sentido que damos a nuestra vida. El sentido global es un sentido muerto y negador de la humanidad.

El rechazo de la cronología y el desprecio de los hechos —no hay más que interpretaciones— tiene su origen en el esquema marxista de reconstrucción del destino histórico. Desde entonces los historiadores pudieron "imponer libremente al dédalo de los hechos pasados casi cualquier esquema que les conviniese".[25] Todos los fines fueron "degradados a la condición de medios".[26] El resultado fue la "ruina de lo factual y lo particular por la validez aparentemente más elevada de sentidos generales".[27] Esta operación mina la "estructura fundamental de todo proceso histórico, es decir, la cronología".[28] El espesor del tiempo humano es negado por el punto de llegada.

2 / El análisis causal y la política

a - *Reconstrucción de la historia e ilusión retrospectiva.* Este vagabundeo nos conducirá a efectuar una crítica de la ilusión retrospectiva. "Cuando se considera la historia en su integridad con preferencia a los acontecimientos singulares y a las intenciones —siempre defraudadas— de los actores, súbitamente todo cobra sentido, porque siempre existe al menos una historia que contar. El proceso considerado como totalidad parece estar guiado por una "intención de la naturaleza", ignorada por los actores pero comprensible después de ellos. Y al perseguir sus propias metas sin rima ni razón, los hombres

[24] Ibídem, pág. 108.
[25] Ibídem, pág. 108.
[26] Ibídem, pág. 106.
[27] Ibídem, pág. 108.
[28] Ibídem, pág. 108.

parecen ser dirigidos por el "hilo conductor de la razón".[29] Si en la historia todo se vuelve sentido, de hecho ya nada lo tiene; si todo es explicable por la razón, nuestra razón en el momento de actuar no nos sirve ya para nada.

Todo se presenta como si los hombres se hallasen en condiciones de demostrar, poco más o menos, todas las hipótesis. Las diversas interpretaciones de la historia pueden ser corroboradas por una ciencia de la historia que se emparenta con una ciencia de la naturaleza. He aquí la desmesura obrando en la fuente del totalitarismo: si podemos ubicar las hipótesis en un orden cualquiera con tal de adecuarlas a la teoría, con tal de que lo real se ajuste a nuestra visión de la historia, podemos modificarlo a nuestro antojo. "Todo es posible, no sólo en el dominio de las ideas sino también en el campo de la realidad".[30] El régimen totalitario se apoya en la concepción de que todo es *posible,* que no sólo está moralmente permitido. La experiencia de los regímenes totalitarios tiende a demostrar que una "acción puede ser apoyada en cualquier hipótesis y que, en el curso de una acción conducida de manera coherente, la hipótesis particular se tornará real, será una realidad de hecho. El postulado subyacente a la acción coherente puede ser todo lo alocado que se quiera; siempre acabará por producir hechos que son entonces 'objetivamente' verdaderos".[31] De ahí la "arbitrariedad aterradora" de la historia. El historiador, considerando el proceso histórico, se habituará a descubrir en él una "significación objetiva, independiente de las metas y de la conciencia de los actores", y se hará "capaz de descuidar lo que pasó realmente, para discernir un sentido objetivo".[32]

La pérdida del mundo común en el que hasta las palabras dejan escapar su sentido, comienza con la desviación historicista. La teoría segrega así su propia pérdida, al desconectarse de la realidad y hasta al dispensarse de ella: la ley explica entonces los hechos, pero los hechos sólo se comprenden por referencia a esta ley interpretativa

[29] Ibídem, pág. 110.
[30] Ibídem, pág. 117.
[31] Ibídem, pág. 117.
[32] Ibídem, pág. 118.

única. El asombro es la base de la filosofía: si dejamos de asombrarnos, ya no respetaremos a los hombres ni a las cosas. Asombro frente a un acontecimiento que es también advenimiento, maravilla sin la cual la vida no valdría nada. Pues *la historia son los acontecimientos y no una abstracción que la regiría al margen de cualquier intención humana.*

b - *La libertad en la historia.* Con este enfoque, Hannah Arendt mostraba la dificultad fundamental de todo análisis histórico: la reconstrucción de la historia es liberticida y trituradora de hombres. Sin embargo, esta crítica no quita toda posibilidad de ambigüedad en la interpretación de la historia, que no podría conciliarse ni con una negación de los actos singulares de los hombres, ni con su adquisición de una función de sucedáneos de la historia. Los actos humanos son la hipóstasis de la historia, pero la historia no se resume en ellos. Debemos hacer nuestra, sin duda, la ética humanista según la cual lo que vale ante todo es la acción del hombre en su singularidad, en su unicidad y en su carácter irreemplazable. Pero algunos de nuestros actos no valen nada, son en cierto modo nulos y la indiferencia de la historia les quitará cualquier verdad y cualquier actualidad; para siempre: no todo lo que realizamos es histórico. Y no olvidemos además que la historia acapara los actos que ofrecemos al mundo y, en el marco de un sentido más global, los deforma y reduce.

De esta contradicción entre historia y libertad —la libertad no aparece en la historia más que para nuestros actos, que emergen de ella— surgió una tendencia, o bien a negar la historia y condenar todas las filosofías de la historia —la libertad no existe sino en la indiferencia a la historia—, o bien a reducir la libertad a una concordancia con el sentido histórico y, por lo tanto, a anularla. En el primer caso, la política se define por su emancipación de la historia; en el segundo, se confunde con ella. ¿Existe una vía de reconciliación?

Resolver la contradicción supone criticar la concepción que convierte a la historia en un terreno exterior a la voluntad de los hombres. Cuando a través de la política construimos la historia, no lo hacemos en función de un plan preestablecido, dictado por circunstancias que se nos escaparían, sino guiados por un proyecto en el cual situamos nuestra libertad. Y obramos de modo tal que esa coherencia que damos a las cosas sea la condición de su permanencia

y de su inscripción en la historia tal como podrá escribirse y luego leerse. Nuestros actos más heroicos, aunque la violencia de la historia llegara a abolirlos, valdrán en el futuro como expresión de un sentido más elevado del destino histórico.

c - *Una causalidad limitada.* El principal escollo con que se topa el historiador es el de efectuar la reconstrucción del pasado desde el ángulo de una necesidad simpre retrospectiva. Sea yo libre o no lo sea, el hecho de haberte encontrado, de haberte hablado, de haberte amado pertenece tan sólo a la contingencia. Si el medio puede explicar el encuentro, no explica ni el amor ni la amistad ni el odio. En el presente, la política en la historia está dominada por lo aleatorio, pues no hay política que deba entenderse como un conjunto predeterminado sino sólo como el conglomerado de encuentros entre partes múltiples.

Una concepción marxista desviada puede llevarnos a señalar la existencia de lucha de clases en la Grecia antigua —modelo al que se toma por sentido— o a afirmar que la Revolución Francesa era inevitable porque era legítima y legítima porque era inevitable: he aquí la ley guiando el devenir histórico. El otro escollo es el análisis de tipo fenomenológico. Según esta concepción, la historia no sería más que discontinuidad. Nada sería causado o causante. Todos los acontecimientos pertenecerían al orden de lo milagroso. Si se la exigiera al extremo, ésta sería la concepción de Hanna Arendt:[33] lo cierto es que la existencia de semejante residuo indeterminado da cuenta de gran parte de los acontecimientos históricos, y que la honestidad consiste a menudo en admitir esta discontinuidad.

Entre estas dos concepciones se sitúa la teoría de Raymond Aron, basada en el uso moderado del principio de causalidad, para lo que se inspira en Max Weber. Raymond Aron distingue [34] un tipo ideal que explica de manera general un fenómeno histórico —el terror stalinista es explicado, por ejemplo, por el concepto de totalitarismo—, lo que no nos disuadirá de analizar precisamente las razones

[33] Lo que hace Luc Ferry, a nuestro entender de un modo demasiado esquemático.
[34] Véase en particular *Démocratie et totalitarisme,* París, Gallimard, 1965.

de un fenómeno singular como la eliminación de tal o cual dirigente soviético, por ejemplo. El fenómeno general está sobredeterminado, pero el surgimiento de una personalidad como Stalin no corresponde en absoluto a una fatalidad histórica. Esto nos conducirá a efectuar un análisis en términos de probabilidades y a distinguir entre la *realidad* y la *posibilidad*, mientras que el historicismo rechaza esta distinción. De este modo, R. Aron puede hablar de "determinismo aleatorio".[35]

Cuando se examina el tipo ideal de totalitarismo, se dice por qué fue posible la gran purga, se la hace inteligible, pero no se pretende que haya sido necesaria. No se da cuenta de este paso de lo potencial a lo actual. La explicación por la causalidad singular permite dar cuenta de la contingencia. El análisis causal debe mostrar también que existía una posibilidad de una evolución histórica distinta.

Estudiando el stalinismo, a la par que los acontecimientos de mayo de 1968, Raymond Aron reconoce que todas las explicaciones posibles dejan un "margen de indeterminación"[36] misterioso. Para el stalinismo, ese hecho imprevisible, único fue Stalin. En Alemania fue Hitler quien estuvo a punto de morir en la guerra de 1914. En otros casos fue tal o cual decisión infortunada de un gobierno. Así, mayo de 1968 fue el desenlace de una evolución poco resistible de las sociedades, pero en sí mismo no fue necesario. Aunque no hubiese existido, lo mismo pudieron haberse producido ciertas evoluciones; pero su existencia hizo que ya nada pudiese ser como antes. La historia es convertir, lo que era indeterminado, en una determinación.

El método de Max Weber tiene gran semejanza con el método experimental, salvo que no se puede hacer experiencias con el pasado. Sin embargo, se puede chequear la historia utilizando documentos. Así pues, el "análisis causal" no suprime la "indeterminación de la historia identificando lo real y lo racional, suprimiendo la distinción entre lo posible y lo real",[37] pero revela ser un método que respeta la indeterminación fundamental de la historia.

[35] *L'opium des intellectuels*, París, Calmann-Lévy, 1955, pág. 182; reed. Plon Agora, 1986.

[36] Ibídem, pág. 183.

[37] Luc Ferry, loc. cit., pág. 252.

Raymond Aron pone énfasis en el vínculo entre el futuro y el pasado históricos: "Precisamente porque los individuos cumplen un papel en la historia, porque la dirección del devenir no está fijada de antemano, es interesante proceder a un análisis causal del pasado".[38] Así pues, la teoría de la causalidad "restituye al pasado la misma dimensión de incertidumbre que caracteriza al porvenir".[39]

Raymond Aron añade: "Los historiadores tienen tendencia a considerar simultáneamente que el pasado fue fatal y que el futuro es indeterminado. Ahora bien, ambas afirmaciones son contradictorias. El tiempo no es heterogéneo. Lo que es nuestro pasado fue el futuro de otros hombres. Si el futuro como tal fuera indeterminado, no habría ninguna explicación determinista de la historia. En teoría, la posibilidad de explicaciones causales es la misma para el pasado y para el futuro. No podemos conocer con certeza el porvenir, por las mismas razones que hacen que no se pueda alcanzar una explicación necesaria cuando se procede a un análisis causal del pasado".[40] La interpretación de la historia se tornó así singularmente trabajosa.

3 / Los problemas de la interpretación histórica

a - *Historia positiva e historia relativista.* Estas discusiones de método, que distan de ser inútiles y agitaron mucho a historiadores y filósofos, tienen evidentes repercusiones metodológicas. De acuerdo con una primera concepción, la de la ilusión positivista de los historiadores de finales del siglo XIX y comienzos del XX —Lavisse y Seignobos, por ejemplo—, el pasado se hallaría detrás de nosotros y bastaría con volverse para aprehenderlo. Este positivismo descuida el hecho de que el propio historiador pertenece a la historia. Esta concepción caracteriza a los "historiadores ingenuos que, inconscientes de sus valores, imaginan descubrir en el mundo histórico mismo la selección de lo importante y lo accidental".[41] El historiador

[38] *Les étapes de la pensée sociologique*, París, Gallimard Tel, 1976, pág. 514.

[39] Luc Ferry, loc. cit., pág. 252.

[40] *Les étapes de la pensée sociologique*, ob. cit., pág. 514.

[41] Raymond Aron: *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, París, Vrin, 1964, pág. 279, citado por Jacques Le Goff: *Histoire et mémoire*, París, Gallimard, Folio histoire, 1988, pág. 279.

actual adopta con frecuencia la postura del historiador del fin de los tiempos.

Para una segunda concepción, relativista, lo que es histórico en la historia es lo que ocasiona un efecto, y por lo tanto sólo ulteriormente puede ser apreciado. Hegel afirmaba, por ejemplo, que la principal categoría de la historia era el presente y no el pasado. Pero el presente, a su vez, está destinado a convertirse en pasado, y los acontecimientos de hoy, efectos de los de ayer, un día habrán perdido tal vez cualquier huella visible de la historia. Sólo en el futuro se decide y se dibuja la significación de la historia. Si bien "el Espíritu no pertenece ni al pasado ni al porvenir" sino que "está absolutamente ahora",[42] no se ofrece al historiador más que después de la batalla.

El sentido del acontecimiento histórico está siempre aplazado, en suspenso. Cuando Luis XVI, ante el rumor que le llegaba hasta Versalles, se preguntaba si se trataría de un motín y uno de sus íntimos le contestó que era una revolución, no estaba apenas escrito que este íntimo tuviera razón. El juramento del Juego de Pelota no vale para la memoria histórica sino por el conjunto de acontecimientos que le sucedieron y que integran el conjunto histórico, compuesto por millares de acontecimientos a los que se da en llamar Revolución Francesa.

Así pues, no existe ningún método intemporal para pensar el pasado sino una multitud de puntos de vista. La propia estructura del objeto varía en función del desarrollo y perfeccionamiento de los métodos. La historia tal como se la escribe no puede entenderse sin una consideración de la historia de la historia. Al igual que en la ciencia, el objeto natural, microscópico o extremadamente alejado, cambia con los progresos de la óptica.

b - *La historia entre el acontecer y la invención del sentido.* Claude Lévi-Strauss critica el que se haya desdeñado la antigua historia con el pretexto de que era una historia de acontecimientos, pues los acontecimientos cumplieron en la historia un papel decisivo. La enseñanza de la historia fue objeto de burla cuando se la "redujo a un cuerpo

[42] Hegel, ob. cit., pág. 214.

descarnado cuyo esqueleto está formado por fechas".[43] Pero se cayó en el exceso inverso. Con o sin Bonaparte, la historia de Francia, y hasta de Europa, no hubiese adoptado el mismo cariz. La historia reducida a una historia infrahumana, sin acontecimientos, no es una historia.

Lévi-Strauss distingue dos categorías de historia, las dos insatisfactorias: por un lado, una "historia débil", "biográfica y anecdótica", "la más rica desde el punto de vista de la información", pero "la menos explicativa"; por el otro, una "historia fuerte" que toma sus distancias respecto del detalle, pero corriendo el riesgo de perderse en la abstracción y la generalización. En esta historia no existe nigún acontecimiento, ningún objeto histórico definido y real. En síntesis, "según el nivel en que se coloque el historiador, pierde en información lo que gana en comprensión o a la inversa".[44]

Ahora bien, "en cuanto nos aprestamos a escribir la historia de la Revolución Francesa, sabemos (o deberíamos saber) que no podrá ser, simultáneamente y al mismo título, la del jacobino y la del aristócrata. Por hipótesis, sus totalizaciones respectivas (...) son igualmente verdaderas. Así que hay que elegir entre dos posturas: o bien retener principalmente una de ellas, o una tercera (...), y renunciar a buscar en la historia una totalización de conjunto de totalizaciones parciales; o bien reconocer a todas una igual realidad: pero sólo para descubrir que la Revolución Francesa, tal como se habla de ella, no existió jamás".[45] Lévi-Strauss quiere demostrar así que la historia no es más que el "mito" del hombre civilizado. Lo que éste espera de ella son modelos capaces de suministrarle, de manera transhistórica, sus imperativos prácticos. Por ejemplo, 1789 es el mito del hombre de izquierda. "Estamos aún 'en foco' con la Revolución Francesa; pero lo hubiésemos estado con la Fronda si hubiésemos vivido antes". Alguna vez la Revolución "cesará de ofrecernos una imagen coherente en la que pueda modelarse nuestra acción".[46]

El relativismo histórico de Lévi-Strauss está guiado por una doble

[43] *La pensée sauvage*, ob. cit., pág. 312.
[44] Ibídem, pág. 303.
[45] Ibídem, págs. 307 y 308.
[46] Ibídem, pág. 303.

observación: por un lado, la incapacidad de captar un "en sí" de la historia que no existe "para nosotros"; por el otro, el comportamiento de los hombres ante la historia, recuperándola, asimilándola y después olvidándola. La memoria histórica, deformada, trunca, localizada en un sistema presente, "sincrónico", sería la memoria de cada sociedad, cada una encerrada en su historia o su mito;[47] y evolucionando a través de insensibles modificaciones en las representaciones que la singularizan. No tendríamos que salir de la historia, pues nunca, hablando con propiedad, habríamos entrado en ella.

Esta acepción de la historia que encierra al hombre en su particularidad y le hace incapaz de orientarse por criterios de falsedad y verdad, aislado en sus interpretaciones y condenado a no capturar los hechos, le impide tener acceso a una concepción de la historia universal concebida como historia *política* del hombre libre. Por un lado, el estructuralismo condena al hombre a la impotencia; por el otro, lo conduce a una instrumentalización de la historia. Se desemboca en esa historia que Paul Valéry denunciaba por "justificar" cualquier cosa.[48] Así lo hace, pero a condición de deformar la historia, de prestarle más de lo que puede dar y de deshumanizarla. En realidad, si bien la historia es rica en enseñanzas, no nos ofrece ninguna guía de acción positiva; a lo sumo, ejemplos que no se deben seguir.

No por ello hay que apartarse de la historia. El relativismo que el estructuralismo entraña impide apreciar *políticamente* la historia: en un caso, nos autoriza a falsificarla; en el otro, nos empuja a someternos a ella. Debe ser, pues, superado: la acción política del hombre en la historia no se puede apoyar en esa negación de la historia a la que conducen su manipulación o la creencia en su intangibilidad.

C - *De la historia a la libertad de acción*

Vivimos sobre un campo de ruinas. No hay ocaso ni progreso de

[47] Y en su cultura (véase capítulo 13).
[48] Citado por Jacques Le Goff, ob. cit., pág. 198.

la historia. Pero la catástrofe, renovada por los siglos, puede hoy arrastrar a nuestra civilización no sólo si olvidamos, sino sobre todo si ya no reconocemos la patología permanente de la historia. La historia podría *habituarnos* al drama y separarnos de la acción política, que es lucha permanente contra la tragedia. Entre la concepción "histórica" y la concepción "política" del mundo, el realismo está del lado de la historia: la política sería siempre un tanto excesivamente ideal.

Lo que aquí afirmamos es que la historia tiene un sentido político, que la existencia del hombre justifica una acción contra el cinismo del perpetuo recomienzo de las tragedias y contra la abstención a la que conduce la creencia en una relatividad de la historia. La dificultad con que tropieza cualquier política en favor del hombre estriba en reconciliar el entusiasmo de la acción con la conciencia de las contradicciones que nos acompañan históricamente.

1 / La necesidad de la acción histórica

a - *Una rehabilitación concomitante de la historia y la política.* Dos enfoques deben guiarnos para comprender la especificidad de nuestra historia: por una parte, un enfoque normativo según el cual hay que rehabilitar la política, hay que hacer algo, hay que luchar contra la atonía y la aculturación de la sociedad posmoderna; por la otra, un enfoque de nuestro futuro posible que debe conducirnos a formular la noción de *urgencia* histórica: la exigencia de la acción está guiada por la concepción de un riesgo real de fin de la historia.

Nuestro mundo se ha tornado concretamente universal, interdependiente, potencialmente con más riqueza y a la vez mayores riesgos de uniformidad. Tenemos menos espacios libres donde refugiarnos, menos posibilidades de maniobra. Es difícil hacer avanzar las cosas: hay menos indeterminación, menos contingencia y menos libertad. O más bien una contingencia y una libertad que no actúan de manera histórica: *individualmente*, el hombre sigue siendo lo mismo de libre, pero el alcance de su acción será cada vez menos perceptible históricamente. La rehabilitación de la historia es nuestra única posibilidad de libertad real, política, orientada por un proyecto de construcción histórica.

Esto significa que nuestra sociedad, como la sociedad estancada, no debe "cerrarse el futuro", no debe devenir "sin tener conciencia de transformarse". Por el contrario, como dice Claude Lefort, debe preocuparse por "interpretar su pasado, situarse con relación a él, formular explícitamente los principios de su organización, intentar dar sentido y valor a sus actividades de hecho y a todo lo que le sucede". Pues, si bien "toda sociedad se comunica con su pasado y queda en cierto modo invertida por él", "tematizarlo es aprehenderlo como producción de un sentido, como apertura al presente, y simultáneamente descubrir en este presente las señales de lo nuevo; es no formar cuerpo con el pasado entendido como totalidad confusa sino, discerniéndolo, articulándolo, introducirse en el meollo de una intención presunta y anticiparse así a los acontecimientos".[49] Esta *conciencia* que introducirnos en la historia no puede ser identificada con un progreso de ésta sino con su propia reactualización permanente.

b - *La conciencia en la historia.* La historia es siempre historia del hombre. Cuando hablamos de la especie humana -o animal-, no analizamos más que su evolución. Esta historia del hombre es también la historia de lo inhumano, que guía nuestra memoria y nuestra acción y nos acompaña inconteniblemente. Es un error interpretar la marcha de la historia por la invocación de un progreso, invocación destinada a despertar el sentido de la historia pero que corre el riesgo de anularlo, al hacernos olvidar el carácter jamás definitivo de nuestra conciencia moral. La idea de progreso, desarrollada tanto por el Voltaire del *Ensayo sobre las costumbres* como por Condorcet, exige la denuncia del pasado, donde lo característico es la permanencia de las cortapisas de la razón, y la glorificación de un futuro estabilizado a la postre por esta misma razón. Sin embargo, el conformismo se instala en nombre del progreso: hay que conservar lo que es y sostenerse sobre ello, y no volver a empezar guiado por una exigencia moral perpetua que a su vez no conoce el progreso y está habitada por el pensamiento permanente del riesgo de inhuma-

[49] Ob. cit., pág. 40.

nidad. Cuando lo adquirido no tiene ningún sentido, hay que estar vigilante, hay que "filosofar" y no dejarse guiar por una historia orientada. La historia, tal como debemos hacerla, siempre tendrá que rehacerse.

En contra de la idea tranquilizadora de progreso, tenemos que desarrollar nuestra conciencia histórica, conciencia del presente, que apela a la facultad de juicio. Raymond Aron insiste en esto y distingue tres elementos de esa conciencia: "la conciencia de una dialéctica entre tradición y libertad, el esfuerzo por captar la realidad o la verdad del pasado, el sentimiento de que la sucesión de organizaciones sociales y de creaciones humanas a través del tiempo no es una sucesión cualquiera o indiferente, que concierne al hombre en lo que éste tiene de esencial".[50] El primer elemento, esa historicidad del hombre, se ha extendido hoy al mundo entero y procede del pensamiento occidental. El hombre se quiere libre en la historia, pero también libre en el saber. Donde debemos actuar es en la actualidad dolorosa de nuestra conciencia.

2 / Historia y pérdida del mundo

No hay lección de la historia: pues, si no creemos más que en la Historia y en el progreso, no podemos garantizar que el Holocausto no se reproducirá. Evitar las tragedias depende de una actividad de la conciencia y no de una creencia. Pero esta conciencia, tomada en las redes de una pesadilla permanente, ¿sabrá preservar su actualidad?

De hecho, la catástrofe de la historia es su ineluctabilidad. No se puede criticar la historia, lo hemos visto: sabemos cuán intolerables son las sociedades que no tienen pretensión histórica, pero la historia, en su recomienzo perpetuo, puede conducir al debilitamiento de nuestra conciencia ética, a una pérdida de inocencia, a un avance hacia la aceptación más que hacia el rechazo de la barbarie. Merleau-Ponty ve aquí, emblemáticamente, el destino del caso Dreyfus: "Dreyfus no está vengado, ni siquiera rehabilitado. Su inocencia,

[50] *Dimensions de la conscience historique*, Plon, Agora, reed. 1985, pág. 87.

convertida en lugar común, no es cara para el precio de su vergüenza".[51] La historia es envejecimiento del mundo; no decadencia sino acumulación de arrugas. Estamos condenados a vivir en un mundo cuya faz se ensombrece, y no tenemos más arma que nuestra conciencia y nuestro afán de verdad.

Hay una impotencia congénita de la historia. La historia no tiene por figuras ni a Sísifo ni a Prometeo, sino a Tántalo: estamos condenados a desear y a querer una historia mejor, pero estamos ciegos en cuanto a lo que hacemos. En ella nos encontramos solos, y la historia parece hecha por los otros. Y nuestra herencia histórica, que nos obliga a la conciencia y a la acción, es una herencia hecha de asesinatos y locuras, cuya marca habremos de llevar inextinguiblemente. La historia es nuestra compañía catastrófica.

Bibliografía

Arendt, Hannah: *La crise de la culture*, París, Gallimard, col. Idées, 1972, capítulo II, "Le concept d'histoire antique et moderne".

Aron, Raymond: *Introduction à la philosophie de l'histoire*, París, Gallimard, col. Tel, 1981.

Aron, Raymond: *Dimensions de la conscience historique*, París, Plon, col. Agora, 1985.

Aron, Raymond: *Mémoires*, París, Julliard, 1983, capítulo XIV, "De la critique historique".

Aron, Raymond: *Histoire et dialectique de la violence*, París, Gallimard, col. Les Essais, 1973, capítulo V, "L'âge d'or de la conscience historique".

Ferry, Luc: *Philosophie politique 2. Le système des philosophies de l'histoire*, París, PUF, 1984.

Ferry, Luc: "Stalinisme et historicisme", en Pisier, Evelyne: *Les interprétations du stalinisme*, París, PUF, 1983.

Finkielkraut, Alain: *La mémoire vaine. Du crime contre l'humanité*, París, Gallimard, 1989.

Fukuyama, Francis: "La fin de l'histoire?", *Commentaire*, nº 47, otoño de 1989, y observaciones de Allan Bloom, Pierre Hassner y Alain Besançon en el mismo número, y de Jean-François Revel, Philippe Raynaud, Gertrude Himmelfarb, Irving Kristol, Harvey C. Mansfield Jr. y François Fejtö en el nº 48, invierno de 1989.

[51] *Signes*, París, Gallimard, reed. 1987, pág. 8.

Hegel, G.W.F.: *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, París, Vrin, 1970.
Hegel, G.W.F.: *La raison dans l'histoire*, París, Plon, UGE col. 10/18, 1965.
Horkheimer, Max: *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, París, Payot, 1980.
Hyppolite, Jean: *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, París, Le Seuil, Points, 1983.
Lefort, Claude: *Les formes de l'histoire*, París, Gallimard, 1978, en particular "Société sans histoire et historicité" y "Marx, d'une vision de l'histoire à l'autre".
Le Goff, Jacques: *Histoire et mémoire*, París, Gallimard. Folio, 1988. [Trad. esp. en dos tomos: *Pensar la historia* y *El orden de la memoria*, Barcelona, Paidós, 1990.]
Le Goff, Jacques y Nora, Pierre (dir.): *Faire de l'histoire*, 3 volúmenes, París, Gallimard, reed. Folio, 1986.
Lévi-Strauss, Claude: *La pensée sauvage*, París, Plon, Agora, reed. 1985.
Merleau-Ponty, Maurice: *Sens et non-sens*, París, Nagel, 5a. ed., 1966.
Merleau-Ponty, Maurice: *Signes*, París, Gallimard, 1960, reed. 1987.
Revault d'Allonnes, Myriam: "*Amor Mundi*. La persévérance du politique", en *Ontologie et politique. Hannah Arendt*, París, Tierce, 1989.
Roman, Joël: "Penser la politique sans philosophie de l'histoire: Arendt et Merleau-Ponty", en revista *Esprit: Traversées du XXe siècle*, París, La Découverte, 1988.
Veyne, Paul: *Comment on écrit l'histoire*, París, Le Seuil, 1971.
Yorel, Yirmiyahu: *Kant et la philosophie de l'histoire*, París, Méridiens, Klincksieck, 1989.

Capítulo 9

LA ESCISION IZQUIERDA-DERECHA, ¿ES *POLITICA*?

La persistencia de la división derecha-izquierda, más marcada en los países latinos que en los anglosajones, imprime su sello en la política francesa. Por un lado, la subsistencia de las categorías de izquierda y derecha permite no encarar las cuestiones políticas que trascienden a estas categorías; es por tanto, un factor de ocultación del debate político; por el otro, expresa una realidad cuya superación también podría suscitar una acción de despolitización de la sociedad.

La división social y política de los franceses tuvo su origen en la Revolución Francesa, precisamente porque no hubo una única Revolución. Sobre 1789 existe una suerte de consenso que se funda menos en el acontecimiento que en lo que éste simboliza; pero tal consenso no se remonta demasiado atrás y, sobre todo no abarca al conjunto de la Revolución. Sólo después de la posguerra se aceptó realmente la forma republicana de gobierno: el consenso sobre la República no existía ni en tiempos de Mac-Mahon, ni durante las largas jornadas de la Acción francesa, ni bajo el régimen de Vichy: la muerte del conde de Chambord y la guerra de 1914-1918 fueron, con todo, factores esenciales para que se aceptara el régimen republicano.

Esta división republicana de los franceses va acompañada de un "siniestrismo" bien conocido. El hombre de izquierda tiene más tendencia a considerarse de izquierda que el de derecha a presumir de derechista, salvo que sea, en el segundo caso, de extrema derecha.

En esta línea Alain decía que quien negaba las diferencias entre la izquierda y la derecha no era un hombre de izquierda. Existen dos campos bien marcados con dos proyectos sociales que fueron —e incluso son todavía— profundamente diferentes. La partición se reafirma periódicamente: por ejemplo, cuando el partido socialista explica que es preciso "recentrarse en la izquierda". En particular, los electores tienen la costumbre de remitirse a este distingo político, factor de simplificación y clarificación.

Así se explica el que en Francia el centrismo no haya cuajado. Los límites del centrismo se deben en parte a que la política necesita de enemigos y de dramatización: ahora bien, el centrismo tiende a un aplacamiento del debate. Paradójicamente, en un contexto de desideologización aparente, no ser de centro blanquea de la carencia de ideas. Cuando Lionel Jospin calificaba al centro de "triángulo de las Bermudas", quería decir que, pese a los posibles acercamientos entre los moderados de izquierda y de derecha —Simone Veil y Michel Rocard, para tomar el ejemplo de Luc Ferry y Alain Renaut—,[1] pese al consenso sobre los valores fundadores del orden republicano (derechos fundamentales, principios democráticos, autonomía de los individuos), la diferencia entre la izquierda y la derecha tenía un carácter esencial. Por otra parte, el término "sensibilidad política", injustamente criticado, expresa bastante bien esa diferencia, precisamente porque es vago, difuso y real. Mejor que cuanto puede hacerlo una teoría política elaborada, la sensibilidad política da cuenta de una visión del mundo, de una filosofía de la existencia y de la sociedad. Bernard Stasi es de derecha, aunque en cuanto al problema de los inmigrantes, esté más cerca de Robert Badinter, que de Charles Pasqua. Michel Rocard es de izquierda, si bien podría haber hecho suyas ciertas afirmaciones de Raymond Aron sobre el partido comunista y aunque, en este punto, se distanciase de Jean-Pierre Chevénement.

Y, sin embargo, ¿cómo no percibir en la persistencia de este reparto el signo de una impotencia política fundamental, impotencia lisa y llanamente para *hacer* política, para construir un espacio polí-

[1] *Philosophie politique 3. Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, París, PUF, 1985, pág. 17.

tico que sólo puede existir si consigue arrancarse a la repetición de las mismas cantinelas históricas?

A - *El fundamento de la polarización*

Izquierda y derecha son datos de fondo de *la* política, y no se agotan en el mero enunciado de tomas de posición concretas sobre ciertos temas. La línea divisoria esencial entre la izquierda y la derecha puede ser resumida hoy hasta por sus relaciones diferentes con la religión y sobre todo con el dinero. Pero también apela a concepciones dispares del hombre y de la naturaleza social, lo cual confiere a la división entre izquierda y derecha un carácter ideológico.

1 / El dinero ambiguo

Si el lugar de la Iglesia en la vida política francesa se ha más o menos estabilizado, no es éste el caso de la relación con el dinero, cuyos vínculos con la pertenencia política son bastante ambiguos. Denunciado por la izquierda tras haberlo sido, además, por una parte de la derecha, el poder del dinero sigue siendo un tema movilizador sumamente vigoroso. El odio al dinero se utiliza de manera electoral con éxito seguro. El dinero representa todavía un factor de división nacional: a través de la potencia del dinero se perfila, en el espíritu de gran parte del pueblo, un riesgo de relación y dominio totalmente ilegítimos de una parte de Francia sobre la otra.

El hecho de que la crítica del dinero se haya convertido sobre todo en un tema de izquierda se debe a la evolución de los diferentes componentes de la derecha. Por un lado, la antigua derecha legitimista, aniquilada por la revolución burguesa y la desruralización de la sociedad francesa, perdió su influencia. Por el otro, la mayoría de la derecha se convirtió al liberalismo de inspiración orleanista: el gaullismo, ideológicamente hostil a la burguesía de negocios, a partir de 1974 se adhirió mayoritariamente al orleanismo económico —sin asumir todas sus implicaciones—, con la adhesión de Jacques Chirac a Valéry Giscard d'Estaing y con el fracaso de la línea social encarnada por Jacques Chaban-Delmas. Por último, la dominación del

economismo de derecha, sobre todo a partir de 1982-1983, se debió al vacío ideológico y a la oportunidad que le brindaba el fracaso económico de la izquierda para valorizar este nuevo aspecto de su doctrina.

Sin embargo, llama la atención esta permanencia del dinero como tema de combate. El "economismo", que se extendió además a la izquierda, hizo posible una reconciliación de los franceses con el dinero: ganar dinero ya no se ve como escandaloso, aunque las modalidades que adopte esta ganancia de dinero deban ser objeto de un debate en el que entrarán en juego criterios políticos y no solamente morales.

La declarada aceptación de esta preocupación pecuniaria por una gran parte de la élite y sobre todo de la juventud, no deja de tener consecuencias sobre el espíritu público. Este tiende a hacerse cada vez menos público, y a dejarse invadir cada vez más por las normas del particularismo individualista. El problema no es tanto la voluntad de ganar dinero, sino el hecho de que el goce que se persigue —y permite— con él, tiende a aislar más aún la esfera privada.

Queda también planteada la cuestión de las características específicas del capitalismo francés y de su inserción en la sociedad francesa. Como Francia no está totalmente reconciliada con el dinero, el capitalismo financiero francés obedece al principio de clanes y de una rivalidad entre estos clanes. El problema del orleanismo es haber prosperado sobre estructuras arcaicas y coaguladas. Quebrar el poder del dinero no es destruir este capitalismo a través de nacionalizaciones, ni asegurar la victoria de un nuevo clan sobre un clan antiguo, sino hacer viable el movimiento social en el interior de los diferentes componentes de este capitalismo, y garantizar la transparencia de su funcionamiento sin dejar de fracturar los vínculos entre el poder político, el poder administrativo y el poder económico. Es, asimismo, asegurar una verdadera competencia y una movilidad del capital francés, exigidos por nuestra modernización.

Estos dos elementos —la valorización del dinero y cierto arcaísmo financiero— complican la explicación de la permanencia del tema del dinero en el combate político. El tema de la moralización presenta a la sociedad una imagen de ella misma lícitamente reconciliada con el dinero. La crítica más clásica de un poder oculto en una ínfima

parte de la sociedad sobre el resto de esta sociedad, remite a la oscuridad de las reglas de promoción de las élites económicas. Una cosa y otra habrán de persistir mientras la sociedad no tenga una idea más clara de sus principios políticos de organización y mientras, concretamente, el sector económico y financiero no sufra el golpe de una real internacionalización de la economía francesa.

2 / La naturaleza del hombre

Segundo elemento esencial y más fundamental todavía en el examen de la división izquierda-derecha: el *problema del pecado original*. Una de las constantes de la mentalidad de derecha es la creencia de que el hombre es intrínsecamente malo e imperfectible, pensamiento que entra, además, en una mal resuelta contradicción con un mito de libertad metafísica característica de algunas de sus ideologías. La extensión de esta noción de imperfectibilidad del hombre a la sociedad en su conjunto impide fijarse la meta política de instauración de un orden social auténticamente justo. Dentro de ese marco, la libertad es un mal menor y permite proteger a la sociedad contra un mal absoluto. De manera extrema, este pesimismo conduce a un anarquismo desesperado, por lo mismo que la libertad de cada uno no está al servicio de todos, como en el anarquismo de izquierda —éste sí, optimista—, puesto que ningún orden puede estar racionalmente legitimado. Pero, en la práctica, el pensamiento de derecha se separa de este extremismo y de esta racionalidad insensata y conduce a la institución de un orden, fundado o no en una referencia inmemorial, cuya única función es evitar la guerra civil y de ningún modo organizar la sociedad según el principio del mejor orden posible. Garantizar la paz interior pasa a ser, indefectiblemente, proteger y defender lo que hay, por injusto que sea, aunque los desequilibrios no deben ser tan fuertes como para comprometer este orden social requerido por la mera *existencia* de los individuos en una comunidad.

A la izquierda, la concepción del hombre es diferente. Descansa no sólo en la idea de que el hombre, naturalmente bueno, es corrompido por la sociedad y de que hay que enderezar a la sociedad para enmendar al hombre, sino también en la convicción de que es posible

edificar una sociedad armoniosa y justa. Esta tesis, expresada en su forma original y que ahora sólo rara vez se expone en términos tan claros, trae dos consecuencias siempre actuales.

La primera es que la sociedad es una obra de artificio, que puede ser construida de acuerdo con un plan preestablecido —y por definición abstracto— y que por lo tanto es improcedente considerar las tradiciones de un país, sus hábitos y particularismos. El objetivo político debe ser único, homogéneo en su aplicación a todo el territorio nacional, y todas las realidades particulares deben tender a la satisfacción de este objetivo único que no es posible segmentar. En la tradición de izquierda, el tema de lo general opuesto a lo particular es una constante.

La segunda es que la revolución es posible y legítima. Se recusa, en suma, la idea de conflictos duraderos en la sociedad —su persistencia es inaceptable—, pero la de un conflicto original, la de una guerra inicial revolucionaria que pueda perturbar el orden —o el desorden— existente, no es escandalosa en sí misma, ya que la razón obliga a ello. Al hombre, corrompido por la sociedad, le corresponde ajustarse a este orden que en realidad es el suyo y que coincide con su naturaleza y necesidades. Los teóricos de izquierda, efectuando una extrapolación, aplican el carácter naturalmente bueno del hombre al devenir potencialmente pacífico de la sociedad. Es inaceptable que no pueda haber solución a ciertos conflictos. La izquierda no acepta que el mundo sea trágico por naturaleza, mientras que la derecha encuentra aquí un argumento para, llegado el caso, condenar una acción reformadora marcada por el sello del artificialismo, que podía ser totalitaria, como ya hemos visto. La izquierda reconoce la pluralidad de intereses en una sociedad, pero espera que finalmente se alistarán en un mismo bando, sin perjuicio de contribuir a la desaparición de intereses demasiado extremistas. La derecha considera necesaria esta pluralidad de intereses, y la función primordial del Estado será, implícitamente, impedir que su confrontación desemboque en un desorden político demasiado grave.

3 / La libertad como parásito

El enfoque originario de la división entre izquierda y derecha fue

sufriendo correcciones con el correr del tiempo y al cabo se encontró parasitado por elementos que conmovieron su lógica implacable. La idea de libertad iba a confundir los tradicionales puntos de referencia de la derecha y de la izquierda. Paralelamente, las dificultades que experimentaron ambas en cuanto a controlar las evoluciones de una doctrina liberal mal establecida, explican en parte la progresiva despolitización.

La crisis doctrinaria de la derecha ha cobrado intensidad: los criterios de legitimidad parecen disiparse progresivamente; tradicionalmente, la libertad está al servicio del orden —¿pero del orden de quién?—, más que el orden al servicio de la libertad, como no sea la de quienes sacan provecho de este orden. Ahora bien, el modelo económico del liberalismo, al no estar limitado por principios de organización social, fue mal exportado a terrenos que le eran en un principio ajenos —cultura, medios audiovisuales, educación, especialmente— y destruyó la fisonomía del orden anhelado: el resultado político concreto podía estar muy alejado de la representación "burguesa" del orden social. Las tesis de Marx sobre las contradicciones internas del capitalismo, que no se aplican a la esfera económica pues ésta ha sabido hallar los mecanismos de autorregulación necesarios, pueden ser transpuestas, paradójicamente, al orden político y cultural del que el orden liberal extrae sus fundamentos ideológicos. Sin figuración de la organización de la sociedad futura, la libertad representa *de hecho* un principio de desorden para el pensamiento de derecha, pero le es imposible reunciar a él, la ausencia de principio legitimado de organización de la sociedad impide limitar el liberalismo en aquellos ámbitos, esencialmente no económicos, en que puede considerársele ilícito. Ahora bien, el predominio ideológico del liberalismo contraría la existencia de un proceso de legitimación. La derecha se ve arrinconada entre dos soluciones: o abandona parcialmente la libertad y construye un orden inaceptable, o pone en primer plano una libertad sobre la cual asienta ella su diginidad y se condena a no decir nada e incluso, en ciertos terrenos, a no hacer nada. En el primer caso, la negación de la política nace del autoritarismo; en el segundo, del dejar hacer.

La crisis de identidad de la izquierda es más difusa. La voluntad de implantar un orden justo y riguroso constituye su capital doctri-

nario, pero la voluntad de tomar en cuenta la libertad de los múltiples componentes de una sociedad representa un elemento de parasitazgo y le quita una parte de su alcance. En lo sucesivo, la pretensión de establecer un nuevo orden social basado en una concepción unitaria del mundo, se muestra exorbitante y vana: hoy en día, la que se supone va a conseguirlo es la libertad de todos. Más allá de la herencia de la libertad política contra la libertad económica, de la libertad real contra la libertad formal, de la libertad colectiva, que se debía conciliar con la libertad individual, la misión de la izquierda fue durante mucho tiempo mostrar que se podía construir un nuevo orden social y deducir la libertad de este orden mismo, y sólo de él. Cuanto más cerca estaba el orden propuesto, más libres íbamos a ser, pero en el período intermedio se podían prever limitaciones "aparentes" de la libertad.

El cambio de la ideología de izquierda se produjo cuando se "descubrió" la sociedad civil. Ahora la libertad podía existir en la sociedad, independientemente de un proyecto general globalizador y construido, por naturaleza siempre venidero. El descubrimiento de la realidad del comunismo aplicado obligó a la mayor parte de la izquierda a abandonar esta doctrina de la libertad limitada. El espíritu del tiempo, heredado del fracaso de mayo de 1968 y de la consiguiente huida al individualismo, hizo lo demás. El individualismo, más legítimo que el historicismo, creó una conciencia nueva de la existencia de "espacios de libertad" irreductibles a cualquier proyecto político. El término mismo es más que claro: espacios de libertad son espacios en los que la política no penetra. Se acabó con la pretensión, ciertamente excesiva, antipolítica y virtualmente criminal de la izquierda a dirigirlo todo. Un resultado natural de esta evolución es que las críticas indiscriminadas contra el hegemonismo de una izquierda cuyo único fin sería atentar contra nuestra libertad, son a*hora* tan exageradas cuanto que ineficaces en términos políticos. En la izquierda, la revalorización de la gestión, que podemos celebrar *en los hechos* pero que es paralizante para el pensamiento, da fe de la crisis de legitimación que atraviesan las posiciones de izquierda. Así pues, la libertad, en otros tiempos desconocida, minó el esfuerzo doctrinario de la izquierda y acarreó una crisis de identidad que la izquierda no sabe cómo podrá remediar a mediano plazo.

Nacido de estos dos procesos de despolitización, *entre la izquierda y la derecha se hacía posible un terreno de entendimiento negativo, basado en la ausencia de proyecto de sociedad.* La ideología de la sociedad civil casi no presenta diferencias en la izquierda y en la derecha; con la notable excepción de Jean-Pierre Chevénement, que comprendió cuán ventajoso era emitir un discurso positivo —pero profundamente ideológico— sobre los valores republicanos y la soberanía nacional. Hoy es demasiado simple oponer, como lo hizo François Bourricaud, el ideal de organización social de la izquierda a la defensa de la sociedad civil de la derecha.

Es verdad que esta homogeneización de posiciones de fondo más allá de las divergencias técnicas, no se muestra siempre en forma inmediata: la ideología o el marketing pueden cumplir una función de disimulo, sobre todo de la inexistencia de un proyecto cultural de izquierda, siendo incluso que la derecha dice: "la cultura soy yo". En el fondo, Alain Finkielkraut tiene razón al decir que es imposible decidir quién, si Jack Lang o François Léotard, es el mejor discursante cultural.

En esta desalineación de la confrontación izquierda-derecha encontramos la razón soberana de la ocultación de la crisis: la libertad se ha entendido mal, y además se considera que el crecimiento del espacio político sería la primera amenaza que se cerniría sobre ella. Repitámoslo: no hay salida infrapolítica para la crisis ideológica. Sólo es capaz de procurarla una reapropiación del reparto entre ámbito público y ámbito privado, según criterios de elecciones públicas. Esto significaría un nuevo interés por la cosa pública que, por desatención o resignación, hemos dejado escapar.

4 / ¿Es permanente la división izquierda-derecha?

a - *Una separación retórica.* La oposición entre la defensa de derechos-créditos y de derechos-libertades sigue siendo hoy la característica capital de la división entre la izquierda y la derecha, y ello pese a la conversión de gran parte de la izquierda a la defensa de la libre empresa y de la mayor parte de la derecha al Estado-providencia. Entre los diversos componentes de la izquierda y la derecha las diferencias consisten, al parecer, más en cuestiones de grado que en

divergencias de naturaleza. Y, sin embargo, los discursos siguen reafirmando claramente esta partición.

La historia y la sociología explican la permanente referencia a esta división: la burguesía se formó en contra de los privilegios nobiliarios, las ciudades se alzaron contra la dominación política del mundo rural; sin olvidar la historia del movimiento obrero, marcado por el recuerdo de la explotación inhumana en el siglo XIX y por la necesidad de luchar así fuese tan sólo para lograr consideración por parte de los patrones. La existencia de la izquierda y la derecha es inseparable de la existencia de clases sociales bien identificadas.

Así pues, no ha de sorprender el que, a causa del aislamiento político de la clase obrera, largo tiempo enfrentada con un patronato arcaico en una sociedad sumamente impregnada de ruralidad, el marxismo haya sido la referencia doctrinaria obligada en torno a la cual se estructuró en Francia el pensamiento de izquierda. El ideal de organización social marcó a la izquierda contra una derecha cuyo apego al orden establecido se refugió sucesivamente en el apego a la religión, a la nación francesa —valor originariamente de izquierda—, a la buena gestión y luego a la sociedad civil. El retraso ideológico de la derecha, así como el utopismo y la incultura gubernamental de la izquierda, acusaron todavía los rasgos antagónicos de la vida política francesa.

Una oposición simplista entre lo ideal y lo real refuerza este antagonismo. La izquierda tiene propensión a presentarse como guiada por ideas. Es imposible no ver aquí la herencia de la filosofía de la Ilustración, colocando a la Razón sobre un pedestal sublime, con todo lo que esto puede significar, alternativamente, de exigencia de rigor y de mixtificación de la realidad. En contra de lo que ella juzga como peligrosa tendencia a la abstracción, la derecha se define como realista, apegada a la realidad y, por lo tanto, a la tradición: de ahí su crítica sucesiva del patriotismo jacobino, del cosmopolitismo y luego del proteccionismo, todo ello en función, frecuentemente, de meras circunstancias.

b - *¿Una imposible superación?* No ha estado en nuestra intención indicar en qué forma izquierda o derecha —o la política a secas— pueden salir del atolladero. Era más oportuno comprobar de qué

modo habían desembocado en él. Para lo cual necesitamos evaluar el paso que unos y otros deben dar para que cese este estado de deterioro del pensamiento político. Visto desde este ángulo, ¿representa el centrismo una esperanza de conjuración de la crisis de la política, o bien contribuirá a profundizar el escepticismo respecto del análisis político?

El debate político se instala necesariamente dentro de las categorías políticas a las que están habituados los franceses. Parece difícil que un movimiento político pueda elaborar una doctrina política al margen de cualquier referencia a una tradición política. Ahora bien, esta tradición política es o bien de izquierda o bien de derecha. Una doctrina política, concebida incluso desde una perspectiva centrista, corre el riesgo de ser recuperada por un movimiento político socialmente constituido. Y, sin embargo, si a algo conduce el desafío lanzado hoy tanto a la izquierda como a la derecha, es al centro: definirse en contra de las tendencias patológicas de la vida política que concurren a su anulación, la derecha contra la extrema derecha y la izquierda conta el totalitarismo.

¿Quiere decir que las doctrinas sólo podrán evolucionar trabajando sobre los cuerpos doctrinarios de izquierda y de derecha? Derecha e izquierda son puntos de referencia no consolidados sino movedizos, capaces de promover una evolución y un afinamiento de las ideas políticas: los términos derecha e izquierda deberán investir dominios en los que por el momento sólo se han expresado mediante slogans, sin una verdadera concepción política. Sólo de este modo será posible el progreso político.

B - *¿Corresponde el centrismo a una doctrina política?*

Según sus defensores, la política de apertura, tal como se la debería practicar idealmente, no implica que miembros de partidos diferentes deban desertar. Ella sería resultado de un avance hacia la moderación, tanto de la izquierda como de la derecha y, en ambos campos, de la marginalización de tendencias extremas. Esta evolución, propuesta a la vez como posible, deseable e ineluctable por

virtud de la evolución de mentalidad, sería signo del "éxito" de los partidos políticos pero, sobre todo, del arribo a la madurez ideológica por parte del pueblo francés. Esta toma de posición es *a priori* atrayente. Sometida a reflexión, encubre numerosos factores de ambigüedad.

1 / ¿Podrá ser el centrismo un movimiento político dominante?

El fin de toda democracia no puede ser sino la *eliminación de las concepciones extremas del mundo.* Esta eliminación significaría una mejor integración de la población francesa en la política o, para ser más exactos, en la participación política. Quedarían así prácticamente eliminados los extremismos revolucionarios, cuya meta es el cambio radical del mundo, pero también los extremismos no políticos, cuya intención revolucionaria de origen privado lleva a la dispensación de las reglas de la política, es decir, de la fijación colectiva de un proyecto. La integración de la población en la sociedad política abriría la posibilidad de cambiar el mundo en forma gradual y, en cuanto al ciudadano, de participar metódicamente en este cambio. En efecto, no hay consenso posible si primero no hay aceptación del marco político y del juego regulado y codificado que éste implica.

Con todo, no es razonable pensar que sea posible destruir las razones de ser del extremismo. Siempre habrá voluntades de cambiar radicalmente el mundo de manera revolucionaria, pues para algunos el mundo aparecerá duraderamente como injusto, inaceptable, merecedor de una transformación total. De un modo más pacífico, la contestación ecologista muestra que a algunos les parece necesario llevar a cabo una reforma por vías distintas de la política clásica. Ahora bien, la tendencia a la expansión de formas de rechazo —más o menos violenta— de la política, se ve alentada cuando la vida política ya no consiste sino en unos cambios imperceptibles y limitados. A esta situación puede conducir la moderación de los partidos tradicionales.

No debe contarse demasiado con la desaparición de tendencias al rechazo de la política, que resultan de la incomprensión frente a una complejidad creciente de nuestras sociedades, complejidad que no

está llamada a disminuir. Si la mera pedagogía política, la explicación incansable de los fundamentos de nuestro orden social y de sus reglas de funcionamiento pueden resolver esa crisis de conciencia colectiva, partidos *por principio* moderados dudarán en extender el ámbito del debate público —aunque ciertos problemas de orden público son irreductibles a cualquier tratamiento privado— en detrimento de la esfera de determinación privada de las conductas, que es aquella en la que mayor angustia experimentan las generaciones posmodernas. El recentramiento tendría el inevitable corolario de debilitar la expresión de un proyecto cultural que comprometa al individuo en una concepción del mundo. Si prevaleciera una acepción minimalista del consenso, consustancial a la reducción del campo de lo político, resurgirían los mesianismos revolucionarios, así como tendencias que repugnarían una política limitada a opciones de pura gestión.

Otro presunto atractivo del centrismo radica en la *atenuación de la bipolarización en la vida política.* Ahora bien, la bipolarización expresa una realidad política que es difícil pretender negar, salvo eliminando la política misma. Por lo demás, el fin de la bipolarización podría acarrear una perversión de la vida política. Si desaparecieran las luchas políticas doctrinarias, la vida política tendería a convertirse en un simple juego por el poder. La formación de un centro no será entonces producto de la reunión de vigorosas ideas sobre el devenir de la sociedad, sino efecto de un compromiso cuyas motivaciones serían puramente tácticas y personales. Otra manera de decir que con ello el debate político saldrá perdiendo —sin hablar de la moralidad individual de sus actores—, como saldrá perdiendo la claridad indispensable de las opciones.

2 / ¿Puede existir un centrismo verdaderamente político?

Abandonar de manera *política* una bipolarización estéril y que ya no abraza los verdaderos temas, supone que la *polarización derecha/izquierda resulte no únicamente suprimida sino superada por la reintroducción de nuevas divisiones políticas que no coinciden con las divisiones tradicionales.* La política podría surgir de un nuevo movimiento que estaría en el centro no por verse atenazada entre la izquierda

y la derecha, sino por *imponer* los propios temas del debate público.

La existencia de un centrismo doctrinario y político que no sea resultado de un compromiso artificial supone una nueva manera de considerar la vida política. Se trata de *aliar declaraciones consensuales sobre lo que no se puede discutir en una democracia* —no se puede estar en contra de la solidaridad, en favor del racismo, en favor del liberalismo absoluto, en contra de la protección de los trabajadores, en contra de la seguridad social, en contra de la democracia—, *y declaraciones fuertes, innovadoras, que impliquen un cambio importante en la mentalidad política de los sectores que formarían la armazón de un proyecto político*: desigualdad de ingresos, definición de un proyecto cultural, contenidos educativos, reorientación presupuestaria, integración de los franceses marginados y de las poblaciones de inmigrantes. Al reintroducir en la esfera pública cuestiones que se consideran privadas —cultura, educación, comportamientos sociales, tiempo libre—, habrá que golpear, cuando resulte necesario, la tranquilidad intelectual y hasta material de capas enteras de la población, sin que esta empresa de reexamen sistemático de prejuicios signifique una violación de las reglas fundamentales de la sociedad. Por el contrario, es preciso reforzar la cohesión social y el sentido de pertenencia a un mismo conjunto político. El centrismo sólo tendrá pertenencia política si el hombre político, sin suscitar divergencias artificiales, se decide a no ocultar los problemas potencialmente generadores de enfrentamiento dejando que la sociedad avance hacia la atomización social y la indiferencia sobre lo que será mañana nuestra cultura. Cuando hay acuerdo, el sentimiento de pertenencia apolítica se robustece; pero se disgrega en cambio cuando las divergencias se ocultan y no son debatidas. La pedagogía política sólo puede consistir en mostrar que hay necesidad de debatir. Esto no es posible más que si el nuevo centro, cuya llegada se anuncia, está dotado de una doctrina.

De ningún modo resulta evidente por ello la perspectiva de un fin de la bipolarización. Es verdad que en una gran parte del electorado no extremista han desaparecido muchas divisiones tradicionales; pero esto no significa *ipso facto* que un amplio sector de la población esté pronto para aceptar una concentración de la vida pública en torno a otros temas y no a los temas tradicionales de división. La

atonía de la vida política, engendrada por la fatuidad de los combates políticos, y su corolario, la repugnancia que suele inspirar, no tienen por inmediata consecuencia un afán de desplazar el centro de la vida pública a los temas de sociedad sino, por el contrario, de ocultarlos por completo.

Así pues, la eventual extinción de la bipolarización clásica en la vida pública no tendría como consecuencia natural el surgimiento de nuevas particiones. ¡En la escena política no es necesario que haya algo, a toda costa!

En Francia no se ha instalado todavía un centrismo de gobierno apoyado en un partido mayoritario que no actúe como fuerza adicional para un gobierno de izquierda o de derecha; quizá no se instalará nunca. Teóricamente, son posibles tres esquemas de evolución política:

• coexistencia de una izquierda y una derecha moderadas, que es poco más o menos la configuación actual. Como ya no existe integración posible de los extremos, el esquema es cuatripartito, mientras que las circunstancias favorecen el robustecimiento de estos extremos como formas apolíticas de expresión pública;

• creación de un centro pivote a la manera alemana, que podría agravar aún más la parálisis intelectual y sociológica de la vida política francesa;

• conformación de un vasto centro que deje los extremos para la izquierda y la derecha. El éxito de este esquema —aparición de un centro mayoritario en la vida política— depende de su capacidad para promover ideas cuyo alcance sea culturamente y socialmente integrador de capas de población para las que la vida política, hasta la sociedad, son realidades cada vez más ajenas. Por el contrario, un centro "difuso", atascado en la ideología de la sociedad civil y el apoliticismo, esté condenado a ser minoritario y a no ejercer mayor influencia. La única posibilidad política y "filosófica" del centro es convertirse en motor de una renovación conceptual. Por lo demás, no se puede contar con una disyunción duradera entre un movimiento político y un electorado: salvo que se abstenga o vote en forma "apolítica", este electorado, con su horror al vacío, se aferra necesariamente a doctrinas existentes que son, *por el momento*, de izquierda

o de derecha. Hoy en día el electorado centrista no existe, como no existe una doctrina de centro. Ciertos notables en los que se apoya el partido centrista tienen un electorado conservador, inintegrable *a priori* en un centro político, lo cual pone límites a cualquier afirmación excesivamente audaz. Los datos locales en los contornos de las fuerzas políticas actuales y futuras tienen un peso cuya sobreestimación será siempre insuficiente.

Poner fin a la bipolarización no puede ser resultado de una operación de terrorismo intelectual. Si bien comprobamos la desaparición de ciertas particiones, es peligroso trazarse el objetivo de eliminar los factores de contestación política. Tampoco ha de excluirse que cualquier tentativa de conferir a un centro político una preponderancia demasiado marcada acabe contradicha por el crecimiento casi mecánico de la izquierda y la derecha ideológicas.

Este es el desafío de la pedagogía política: reinsertar al ciudadano en el mundo político y mostrarle que la invención permanente de la democracia es la única senda con futuro en medio de los nihilismos y las ideologías.

Bibliografía

Aron, Raymond: *L'opium des intellectuels*, París, Calmann-Lévy, col. Agora, 1955, reed. 1986.

Bourlanges, Jean-Louis: *Droite, année zéro*, París, Flammarion, 1988.

Ferry, Luc y Renaut, Alain: "Sur l'opposition droite -gauche", *Le Débat*, n° 33, enero de 1985.

Furet, François; Julliard, Jacques y Rosanvallon, Pierre: *La République du centre*, París, Calmann-Lévy, 1988.

Julliard, Jacques: *La faute à Rousseau*, París, Le Seuil, 1985.

Nicolet, Claude: *L'idée républicaine en France*, París, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1986.

Todd, Emmanuel: *La nouvelle France*, París, Le Seuil, 1988.

Le Débat, n° 42, encuesta "Y a-t-il encore des idées de gauche?", respuestas de Augé, Marc; Bourricaud, François; Chevènement, Jean-Pierre; Comte-Sponville, André; Domecq, Jean-Philippe; Ferry, Luc; Finkielkraut, Alain; Fossaert, Robert; Lavau, Georges; Lipietz, Alain; Minc, Alain; Motchane, Didier; Pinto, Diana; Poperen, Jean; Pouthier, Jean-Luc; Raynaud, Philippe; Touraine, Alain; Worms, Jean-Pierre.

Tercera Parte

LAS OBLIGACIONES DEL MUNDO UNIVERSAL

Al mismo tiempo que se acababa la era de las certezas referenciales, se abría un espacio ilimitado. Secundando esta apertura infinita de nuestras ideas e incluso de nuestros comportamientos, el mundo físicamente finito que pronosticaba Paul Valéry se transformaba en un mundo universal. El mundo es una realidad tangible: en esta aparente trivialidad cuyas consecuencias concretas podemos apreciar todos los días, se sitúa una mutación única de nuestras concepciones filosóficas y éticas y, por lo tanto, de nuestros deberes políticos. Por un lado, sufrimos una pérdida aparente de nuestros puntos de referencia; por el otro, la obligación irrefrenable de situarnos en un mundo unificado.

Las incertidumbres doctrinarias y la disipación de los fundamentos ancestrales del orden humano, lejos de ser obstáculos para la comprensión de este nuevo mundo y para la acción política, han pasado a ser condición indispensable de una renovación en la aprehensión de la realidad, así como de las doctrinas necesarias para cualquier acción. En un mundo segmentado, desgarrado, sembrado de barreras infranqueables entre los hombres, lo universal podía elegir su domicilio en lo particular, única realidad y único motor de la construcción histórica. De ahora en más, siendo aquello posible

que pide nacer, siendo lo único posible que no acarrea una nueva fractura del mundo y una carmenadura desastrosa de esa madeja infinita de comunicación entre los hombres anudados al curso de los siglos, lo universal es nuestra realidad. Es también el único deber, si por lo menos aceptamos la idea de que la pertenencia a la humanidad impone uno *por sí misma*.

En este sentido, las remanencias de las antiguas doctrinas podrían perjudicar el movimiento hacia la universalización o bien amenazarían con adosarle fantasmagóricos ensueños de otra edad. Sólo en la incertidumbre radical, excepto en cuanto al carácter político del mundo de mañana, debemos desprendernos de los antiguos reflejos que deducían nuestros deberes morales de inscripciones inmemoriales y situaban nuestras acciones políticas en un mundo previsible cuyos efectos se dejaban percibir. El mundo universal es un mundo en construcción: los fundamentos actuales de nuestro universo, lejos de estar llamados a desaparecer, deberán transformarse para servir a la edificación del mundo futuro. No será una revolución de ideas y valores sino de los sistemas en los que éstos se instalan y cobran sentido.

Existe la tentación de negar a este deber de reconstrucción la menor necesidad y hasta la menor pertinencia: ¡el mundo se universalizará perfectamente sin nuestra ayuda y, si no lo hace, qué hombre pretenderá contribuir a ello! Cuanto más universal se haga el mundo, más necesario será, por el contrario, dejar que las regulaciones se produzcan espontáneamente. Contra esta tendencia nos pronunciamos a sabiendas tanto en el plano nacional como internacional. Los temas que vamos a examinar en esta sección dan fe de los peligros del espontaneísmo y el vitalismo. Abogando por una renovación de la conciencia política, ellos trazan las etapas de una acción política más segura de sí misma.

Capítulo 10

¿HACIA LA ERA DE LA COMUNICACION UNIVERSAL?

El mundo, fundado en otro tiempo sobre la exacerbación de los particularismos, se muestra universal, mientras que cada una de estas partes del mundo está ahora potencialmente en comunicación con cualquier otra. Ingresamos en el tiempo del mundo realizado; el mundo sin fronteras es un mundo de universal traducción.

El término comunicación es ambiguo; no es fortuito que se insista más en los "medios de comunicación" y hasta en las "vías de comunicación"—para hablar de los transportes— que en la comunicación en sí, su naturaleza y contenido. Por lo que atañe a la teoría de la comunicación, ésta se dedica más a las razones por las que hay falta de comunicación: quiere decir que la comunicación no es un fenómeno evidente ni espontáneo. El político y la empresa intentan alcanzar la mejor comunicación: existe una comunicación institucional, estrategias de comunicación, asesoría en comunicación. En síntesis, la comunicación se busca mucho, pero se la encuentra con dificultad; siempre está en el futuro. Para decirlo de una vez, la comunicación es cualquier cosa menos natural. Se trata de crear una imagen, relevo que permitirá comunicar. Todo se presenta como si, sin esta creación de una imagen —y por lo tanto de un elemento externo a los comunicantes—, la comunicación no pudiera instaurarse. La comunicación mediatizada no está virgen de toda sospecha: a causa de su carácter artificial, los fenómenos de "parasitamiento" le son consus-

tanciales. Además, tiende a establecerse de manera unívoca: entre una estrategia de comunicación y la propaganda —y por lo tanto la reificación del sujeto destinatario—, la frontera es difusa.

Habría mucho que decir, ciertamente, sobre la conformación de una *ética* de la comunicación, ética que consistiría en despojar a la comunicación corriente de su aspecto unilateral y en restituirle su dimensión de diálogo. La comunicación instaura un intercambio, intercambio que sólo es posible porque se ha abierto un espacio a través de un lenguaje. Estamos lejos del imperialismo de la pretendida comunicación publicitaria.

La comunicación universal parece escapar a la realidad del mundo, siendo incluso que su potencialidad se incrementa. Entramos en un mundo de comunicación mediatizada que tiene escasas relaciones con la comunicación verdadera. En realidad, los determinantes de esa comunicación siempre necesaria para la formación de un *espacio público* son exteriores a la comunicación en sí —educación, proyecto cultural— y dependen de una acción política fundamental.

A - *La naturaleza de la comunicación mediatizada*

La legitimidad de la creciente autonomía del instrumento de la comunicación no se puede apreciar *in abstracto*. La forma actual de comunicación es la comunicación *mediatizada*. Ahora bien, la autonomía es una característica estructural de la comunicación no inmediata, espontánea y directa.

En teoría, el problema de las técnicas es secundario: teóricamente se puede hacer con cualquier técnica lo que se quiera, según la voluntad del Estado pero también de la sociedad. Hay que desconfiar de la coartada política según la cual el margen de maniobra de los poderes públicos estaría reducido por imperativos técnicos. El problema de la comunicación se debe empezar a estudiar a partir de los *contenidos* de la comunicación. Sin embàrgo, esas técnicas ejercen influencia sobre el contenido de la comunicación, es decir que la manera de comunicar incide sobre el fondo de la comunicación. Ahora bien, este fondo es dictado por el ambiente general en el que la comunicación actúa, ambiente que depende de la sociedad y que

no se puede considerar como dictado únicamente por la autonomía de la comunicación.

1 / El factor técnico

O se adorna a la técnica con todas las virtudes —por ejemplo el "mito de la máquina" del que hablaba Lewis Mumford—, o se la hace objeto de impugnaciones violentas, como lo ejemplifican las de origen ecologista y hasta las pacifistas. Esta coincidencia de dos actitudes contrarias —fascinación y repulsión— se debe en particular a que el desarrollo técnico refuerza abstractamente la capacidad de manipulación de unos individuos sobre otros.

Existe una ambivalencia del par ciencia/técnica y hasta del dúo innovación/tecnología. A uno se lo valoriza: no es legítimo combatir la ciencia y el espíritu científico; del otro se sospecha. Y, sin embargo, no puede haber desarrollo científico sin desarrollo tecnológico; ni lo inverso, pues los propios descubrimientos científicos dependen de técnicas que les suministran medios de exploración y experimentación. En un plano conceptual, la tesis de Heidegger de que la ciencia moderna es producto de nuestra civilización técnica y no lo contrario, es digna de ser examinada. Se domina la utilización de los avances técnicos y no los avances en sí. Lo cual permite sentar mejor las responsabilidades de los investigadores, utilizadores, ingenieros, políticos, público.

De este hiato surgió la distancia entre el desarrollo técnico, que se puede dominar más o menos pero que pertenece al orden de los hechos y difícilmente podría escapar a éstos, y el valor que se le puede conferir: el mito de un progreso técnico necesariamente salvador queda puesto en tela de juicio. En realidad, ningún determinismo ciego conduce a la utilización de técnicas, a menos que una sociedad concreta haya precisamente "elegido" inscribir su evolución en el marco de este determinismo mecánico. Se *da* un sentido; éste no nace de la nada. El sentido del desarrollo técnico no está tanto en este mismo desarrollo —los progresos en las técnicas de comunicación— cuanto en sus efectos: una política de comunicación debe determinar primeramente el contenido de lo que hay que comunicar, antes de elegir la forma de esta comunicación, forma que sin duda

está determinada en gran parte por el contenido. Para dominar el desarrollo técnico es preciso tener conciencia de estos efectos.

No hay, pues, determinismo tecnológico estricto, directo, inmediato. Todas las innovaciones tecnológicas se instalan dentro de una organización a la que ellas modifican o no modifican. Por lo tanto, el progreso técnico no es en sí factor de centralización o de descentralización, de alienación o de libertad, de explotación o de liberación,[1] de jerarquización o de autonomización. Sólo la organización o, dicho de otro modo, la voluntad de insertar de cierta manera el progreso técnico en la sociedad, reviste una significación. En cambio, ni el desarrollo de la potencia estatal, ni la masificación y la organización de la muerte, ni el imperialismo conquistador —gracias a los transportes—, ni incluso el trabajo nocturno en las sociedades industriales —gracias a la luz eléctrica—, han podido existir más que porque unas técnicas los hicieron posibles. También son las técnicas las que posibilitan la mediatización, vector de la comunicación universal. Pero esta mediatización cambió la naturaleza de la comunicación.

2 / La lógica del medio

¿Qué significa "mediatizado"? Que entre un receptor y un emisor se ha introducido un "mediato",[2] un tercer término. La comunicación no mediatizada se caracteriza por seis atributos principales:

- la relación bilateral: aun en una conversación de grupo existe siempre una persona o grupo de personas que habla y otra persona o grupo que escucha y responde. Este grupo o esta persona son identificables;
- la relación directa: en un primer momento, ante un libro —incorrectamente calificado de medio— o ante una persona, lo que el

[1] Refutamos implícitamente la tesis de Heidegger. Para nosotros, en lo fundamental, la técnica sigue siendo un instrumento, indeterminado, y de ingún modo podría ser un "modo de revelamiento del ser"; lo cual supondría una esencia de la técnica y también la existencia de un naturalismo primordial.

[2] Robert Salmon: "La communication médiatisée", *Revue des sciences morales et politiques*, Gauthier-Villars, 1986, n° 1.

autor dice o escribe no puede ser interpretado, analizado, traducido y ni siquiera retranscrito por otro que no sea él mismo;

• la lentitud: mientras se lee un libro se puede reflexionar, dejarlo un momento, retomarlo, volver atrás; uno puede interrumpir a su interlocutor, obligarlo a reformular la idea expresada, interrogarlo; todo esto lleva tiempo. En lenguaje informático se diría que el acceso directo, a diferencia del acceso secuencial, propicia la lentitud;

• la interactividad: uno dialoga con su interlocutor o con un libro; le contesta; lo aprueba o lo discute. La interactividad es el fundamento del espíritu crítico y de lo que podría denominarse una *ética de la atención*;

• la personalización: uno sabe a quién se dirige; uno sabe quién responde, quién habla, quién escribe;

• la profundidad, consecuencia de la interactividad: el mensaje del diálogo puede ser profundizado, desarrollado; puede no resultar unívoco, chato; la conversación se extiende; se comenta el libro, se lo critica.

Las características de la comunicación mediatizada —cuyo emblema será por mucho tiempo aún la televisión— son radicalmente diferentes:

• la relación multilateral: los actores son con frecuencia numerosos —y hasta hablan al mismo tiempo— y los oyentes también lo son, así como diferentes y no estables;

• la relación indirecta: entre el que habla y el que escucha se desliza un tercer término. Ahora bien, este tercer término es "insoslayable" y *a priori* no neutro; e induce efectos propios de comunicación, de parasitamiento o no-comunicación;

• la rapidez: salvo en el caso de la escucha atenta y frecuentemente interrumpida ante el magnestoscopio o el grabador, el mensaje transcurre de acuerdo con su lógica y su ritmo y no se lo puede interrumpir para verificar que se ha comprendido;

• la ausencia de interactividad: consecuencia de la rapidez, tiene el efecto de impedir una respuesta verdadera en tiempo real. El oyente no puede reaccionar al mensaje y pedir al que habla una

aclaración de éste. Sin este diálogo ¿puede haber crítica? Instrumento de comunicación, la televisión genera aislamiento;

• el anonimato: la comunicación así llamada social se dirige a todos y a cada uno, presuponiendo que la percepción es idéntica para todos, lo que evidentemente no sucede. La comunicación mediatizada es indeterminada. Así pues, el sistema se caracteriza por la coincidencia entre una comunicación de masas y una diferencia de interpretación del mensaje: *el* telespectador no existe. No hay nadie que vele por los efectos sociales y culturales de tan dispares grados de comprensión;

• el carácter indiferente: la comunicación mediatizada es vector de desatención. Uno puede estar desatento, y el mensaje quedará trunco. Peor aún, no estamos obligados a escuchar: uno puede hablar mientras tal o cual político o artista habla. En una conversación inmediata, la consecuencia de semejante descortesía —que quebranta la norma fundadora de un espacio público— es la interrupción de la conversación. En la comunicación mediatizada esto no sucede. No hay, por tanto, ninguna posibilidad de verificación y profundización.

Estos dos tipos de comunicación tienen consecuencias diferentes sobre la sociedad. En la comunicación inmediata, cuando la comunicación deja de ser posible, los interlocutores se separan o se destruyen. No vamos a mantener una ilusión de comunicación: arrojaremos o cerraremos el libro poco interesante o incomprensible. Si uno de los interlocutores es engañado por el otro, sólo podrá culparse a sí mismo, pues hubiese podido reaccionar, pedir una aclaración y otra del mensaje y analizarlo metódicamente.

En lo que respecta a la comunicación mediatizada, su característica primordial es la ausencia de control de la recepción y, con frecuencia, también de la emisión: cada cual va a apoderarse del micrófono; el hecho no será verificado. Aun cuando el periodista o presentador sean nada más que intermediarios, el tercer término tiene una lógica propia que depende de imperativos de mercado, de presentación a un público indiferenciado, de tiempos, etc. Para tomar el ejemplo del audiovisual, existe un ambiente del audiovisual, un sistema del audiovisual, una economía del audiovisual: lo

cual hace en conjunto que la comunicación mediatizada no sea una comunicación libre sino que esté determinada por otra cosa y no por la exigencia de comunicación verdadera. La comunicación pierde entonces su condición de profundidad.

Así pues, ese tercer término es un término deformante. Se autonomiza. El medio adopta la figura de una escena. El telespectador o el oyente invitado a atender el teléfono durante una emisión o a decir lo que piensa en el plató, no se dirige a sus amigos esperando que verifiquen lo que ha enunciado. Habla desde otra parte, desde un lugar irreal en el que la realidad no existe. Durante los treinta segundos de su intervención, el tiempo suspenderá su vuelo y él será libre. Pero no dirá nada.

3 / Consecuencias sociales de la mediatización

La mediatización no produce consecuencias unívocas. En apariencia, serían hasta contradictorias. Acentúa tendencias tanto centrípetas como centrífugas. *A priori*, la mediatización puede ser considerada a la vez como un factor de uniformización y de diferenciación, de homogeneización y de fragmentación. Estos términos sólo se contradicen en apariencia. *La uniformización de las formas de vivir y pensar y la aparición de un nuevo conformismo no se contraponen al nacimiento de visiones cada vez más particularistas de la existencia.* Cuando el signo sustituye al acto discursivo complejo, la comunicación se reduce y, para existir en esta forma mínima, el mensaje debe ser simplificado al extremo. Al mismo tiempo se incrementa la reivindicación de un "signo distintivo" por parte del miembro de la masa, por principio y no en función de un valor o de un espíritu de resistencia.

Así pues, la diversidad aparente puede tornarse hueca. Para estar presente en la escena ya no hace falta saber manejar un lenguaje complejo, pues ya no se necesita demostrar nada y poco importa que lo que se representa esté presente o sea real. La escucha misma se torna indiferente, salvo en términos de propaganda y rentabilidad comercial. Los determinantes del mensaje son exteriores al discurso verdadero y razonado y, por lo tanto, a la comunicación: lo esencial no es el intercambio entre dos personas sino la presencia en la

pantalla; o el adoctrinamiento. La "cultura de la pantalla"[3] ha reemplazado al pensamiento, y la autorreferencia mediática a la prueba de la realidad. Al distraernos, abandonamos el mundo.

La distracción corre pareja con la desatención del oyente y asimismo con la indiferenciación del mensaje, que se refuerzan mutuamente. La lógica de la mediatización es una lógica de igualamiento; la mecánica del relleno suplanta a la valorización del sentido. Hannah Arendt, refiriéndose al riesgo de deformación de las obras maestras fundamentales de la humanidad, se preguntaba: "Muchos grandes autores del pasado sobrevivieron a siglos de olvido y abandono, pero todavía está pendiente el problema de saber si serán capaces de sobrevivir a una versión distraída de lo que tienen que decir".[4] Esta confusión en cuanto a la importancia relativa de los hechos es el origen de la crisis de comprensibilidad: una masa de informaciones no jerarquizadas no hace más comprensible el mundo sino, por el contrario, más oscuro.

La mediatización impide que nos interroguemos sobre el funcionamiento de la sociedad, ya que, *por naturaleza* —o, para decirlo con más exactitud, sin forzar su naturaleza—, la sociedad no es capaz de explicar la creciente complejidad del mundo, responder a la mejor manera de afrontarla y, por lo tanto, hacer desaparecer la angustia que suscita. Podemos medir cuánto trabajo habrá que realizar para reintroducir en la escena mediática un lenguaje desarrollado.

La *pérdida de atención* es también significativa en lo que se refiere a la relación enseñante-enseñado: si es legítimo cortarle la palabra al Presidente de la República o a un científico cuando hablan por televisión, ¿cómo podrá alegar el profesor un legítimo derecho al silencio o a la escucha? Las actitudes habituales ante el medio, así como la aprehensión deformada e inconsciente de la realidad que éste suscita, contaminan el comportamiento en la vida real. El sonido se torna más importante que el mensaje; la imagen fascina, pero para revertirse más en irrisión y anularse. Lo que queda en la memoria es vano, inutilizable, carente de significación. Lo que se ve es, a un

[3] Pierre Chambat y Alain Ehenberg: "De la télévision à la culture de l'écran", *Le Débat*, nº 52, noviembre-diciembre de 1988.

[4] *La crise de la culture*, París, Gallimard, 1972, pág. 266.

tiempo, verdadero pero sin importancia: pues cuando todo se ha vuelto igual, no se puede prestar atención a todo. Se ve, pero se pierde el sentido de la mirada. Ahora bien, la urbanidad es la mirada hacia el otro en la vida de la ciudad; la urbanidad es el fundamento de la *polis*.

Las modernas técnicas de comunicación achican la autonomía de los hombres en el espacio —los espacios no organizados son limitados— y en el tiempo: en un mundo tecnologizado, la vida deja menos tiempo a la mediatización silenciosa. Por su parte, los objetos que el mundo técnico ofrece no están hechos para ser respetados. Adorno lo dice con toda claridad: "como las cosas están sometidas a imperativos puramente utilitarios, su forma" excluye el "tratarlas de otro modo que sirviéndose de ellas; ya no se tolera la menor cosa superflua, ni en la libertad de conductas ni en la autonomía de las cosas; ahora bien, sólo lo superfluo puede sobrevivir como nódulo de experiencia, pues no se agota en el instante de la acción".[5] La atención al mundo está ligada a la libertad del hombre, a su capacidad de elección y a su facultad de creación histórica. La mediatización reduce este espacio, constitutivo también de la experiencia estética.

La técnica tiende a destruir el espacio de comunicación libre entre los individuos. La organización, derivada mecánicamente de la técnica, impone su norma y contraría la instalación de relaciones libres entre los individuos: tiende a cuestionar las condiciones de una comunicación. "Cualquier velo que se interponga en las relaciones de los individuos es vivido como una perturbación del funcionamiento del aparato, en el que, no conformes con hallarse objetivamente integrados en él, están orgullosos de reconocerse". Este "velo" del que habla Adorno no es la técnica o el medio, el cual, por el contrario, al deformar la comunicación, la simplifica o la empobrece. Se trata, por el contrario, de la indeterminación, del carácter jamás totalmente acabado de la humanidad de aquel a quien se le habla, que nos impulsa infinitamente a redescubrirlo.

"La alienación de los hombres se revela precisamente en que ya no se preserva ninguna distancia. Pues sólo durante todo el tiempo en

[5] *Minima moralia*, París, Payot, 1980, pág. 37.

que escapan al tropel incesante de relaciones en las que dan y toman, discuten y ejecutan proyectos, disponen de las cosas y ejercen funciones, queda entre los hombres suficiente espacio para la delicada madeja de los hilos que los enlazan entre sí; y sólo en esta exterioridad puede cristalizarse la interioridad". Y Adorno concluye: "En lugar de esto, ahora la recta es el camino más corto entre dos personas, como si no fueran más que dos puntos. Así como en la época actual los muros de las casas, se derriban de un solo bloque, ya no hay otro hormigón entre los hombres que la presión que los mantiene juntos".[6] Aunque este pesimismo extremo sea objetivamente falso en su carácter general, ello no impide observar en la frase citada no tanto la nostalgia de una edad de oro que nunca existió, como una tendencia que contiene en sí la negación del lazo social.

Se impone un modo de comunicación que no lo es. "Tras la abolición falsamente democrática de los formalismos, de la anticuada urbanidad y de las conversaciones inútiles (...) tras una clarificación y una transparencia aparentes de las relaciones entre los hombres en las que nada queda ya en la vaguedad, lo que se anuncia es la brutalidad pura y simple. Hablar de manera directa, sin rodeos ni vacilaciones, arrojándole al otro a la cara lo que tenemos que decirle, sin pensarlo más, es ya adoptar la forma y el tono de las órdenes perentorias que, bajo el fascismo, son transmitidas por aquellos que no pueden hablar a quienes deben obedecer en silencio. La objetividad en las relaciones entre los hombres, que quita de en medio cualquier adorno ideológico, se ha convertido en una ideología que nos invita a tratar a los hombres como cosas".[7]

No es cuestión de que nos adhiramos al hiperbolismo sordo y angustiado de Adorno, ni de desmenuzar las conductas cotidianas en lo que tienen de inhumanas y trazar en contrapunto las líneas de lo que podría ser una ética del comportamiento. Nuestro propósito es destacar que la extensión del modo de comunicación mediático a la comunicación interpersonal, así como la despolitización, están relacionadas y pueden tender a la misma negación del pensamiento humano y de la atención, que le confiere un sentido. Al trazar así los

[6] Ibídem, pág. 38.
[7] Ibídem, pág. 39.

límites de una política de reestructuración del espacio público, queremos significar que lo que se halla en cuestión es, *en primer lugar*, la concepción del lazo político y social.

B - *Comunicación y espacio público*

1 / La fragmentación del espacio público

No puede haber espacio público sin comunicación entre los ciudadanos de una nación. Ahora bien, la "alteración del discurso público"[8] está ligada consustancialmente a la existencia de una comunicación mediatizada. Ya hemos visto que el problema político esencial era el *restablecimiento de una verdadera deliberación*. Ahora bien, ¿puede haber deliberación cuando las condiciones de la comunicación inmediata —y especialmente la interactividad, la profundidad, la escucha recíproca, el diálogo— no están presentes?

Por añadidura, hemos visto que la ausencia de jerarquización era la marca de la comunicación mediatizada, de modo tal que las nociones de orden y sentido tienden a disolverse. Más grave aún es que amenace con disiparse la distinción entre lo que pertenece a la esfera pública —y en primer lugar la acción pública— y lo que corresponde a la esfera privada. El particularismo privado pasa a ser un tema público, y la vida pública pasa a estar no solamente regida por consideraciones privadas, sino que acaba también destruida, estrictamente hablando, por la concepción privada que nos hacemos de ella. Mis asuntos privados conciernen a todo el mundo en su aspecto anodino, pero ya no va a regirlos ningún criterio público. Exhibicionismo e impotencia. Se acepta todo; el cambio social es librado al azar y no a la voluntad. Mediatización y despolitización se suscitan y legitiman mutuamente.

Tercer efecto de la mediatización: la "desrealización". En esta línea,[9] se llegó a comparar la percepción de la realidad en el niño que

[8] Neil Postman: *Se distraire à en mourir*, París, Flammarion, 1986; véase especialmente la introducción y el capítulo 6.

[9] Bruno Lussato y Gérald Messadié: *Bouillon de culture*, París, Robert Laffont, 1986, pág. 11.

vio por televisión el asesinato de Kennedy —seguro que antes de mirar una serie policial—, en Gromyko, que nunca bajó a la calle, y en quienes programan en computadora los libretos de la futura guerra mundial. La distinción entre lo normal y lo patológico, entre lo real y lo posible, entre el deber ser y el poder ser, se borra progresivamente. Un sistema autorreferente, cerrado, provisto de un lenguaje limitado, no puede pasar sin daño la prueba de la realidad. La expulsa, pues, cambiándola por la ideología —sistema totalitario— o por la formalización —libretos de guerra imaginarios— o por la simplificación y la desjerarquización: televisión. De este modo la verdad se difumina: ahora bien, sólo este afán por la verdad *permite* que se instaure una comunicación entre los hombres. Si la comunicación, que es acción de tornar común, no torna común más que lo imaginario, el mundo real ya no es común para nadie y no puede ser político.

A esta desrealización del espacio público por los medios modernos de comunicación hay que sumarle también su fragmentación: al mismo tiempo que la homogeneidad del gusto va en aumento, la personalización de los televidentes, la especialización del mensaje en orden a los diferentes públicos[10] son elementos tanto del éxito del mensaje publicitario como de la maximización de los índices de audiencia por segmentos horarios. Esta identificación de grupos de personas particulares, esta determinación de blancos por parte del marketing publicitario son —con el pretexto de la libertad del consumidor demócrata— atentatorias de la libertad individual, que es libertad de cambiar y evolucionar. Se encierra al ciudadano televidente en su particularidad, de la misma manera en que el pluriculturalismo encierra a los hombres en su raza y su cultura.

Tranquilizarse poniendo en primer plano un buen uso de los medios sería dar fe de cierta inconsciencia política. Es verdad que hay telespectadores responsables, oyentes vigilantes y espectáculos de calidad, y no se trata de añorar los velatorios rurales de antaño: tanto mejor si se ha consolidado una información más vasta de las po-

[10] El hecho de que se ose poner la palabra público en plural, siendo que su unicidad es constitutiva, es un símbolo de la desgarradura del espacio común.

blaciones. Pero no la tomemos por lo que no es: formación para el juicio y el pensamiento. Por otra parte, la pretensión de que el medio indique en qué hay que pensar y de que aficione a este pensamiento, corre el riesgo de ser ilusoria. Además, las elecciones políticas se complican *necesariamente* al no haber una situación óptima realista; es políticamente irresponsable no hacer nada, así como afirmar que la mejor televisión es que no haya televisión: el verdadero problema político es la disminución posible —y no la eliminación— de la cuota de alienación.

2 / Desocialización/resocialización

Los efectos de una sociedad mediatizada son conocidos: la existencia indiferente pasa a ser la norma, un simple principio vitalista mantiene juntos a los hombres sin que una conciencia y una voluntad comunes signifique que su unión sea real. La sociedad mediatizada ejerce un poder integrador débil y, en cualquier caso, precario y revocable. Las personas están juntas, hacen lo mismo, participan en los mismos espectáculos, en las mismas distracciones, pero sólo las agrupan el movimiento, no la razón. Imaginemos entonces que sobrevenga un acontecimiento, es decir, algo notable pero imprevisto —acontecimiento de orden político o simplemente personal—: el individuo que se "encuentre" con él no hallará en la cultura mediatizada el apoyo y la referencia necesarios para asimilarlo. No tendrá otra posibilidad que la fuga, la desaparición hacia el exterior de la sociedad mediante la violencia sobre sí o sobre los demás, o bien perseguirá el olvido y se refugiará más fuertemente aún en la sociedad del ocio, sociedad cuya defensa esencial estriba en la abolición del acontecimiento.

La sociedad mediatizada, que es una sociedad pacificada, no es necesariamente toda la sociedad; uno puede escapar de ella pero, si lo hace, acaba estando en ninguna parte, en una zona de fractura con la que la sociedad mediatizada no puede entrar en contacto, porque no puede comprender lenguajes diferentes. La fragilidad de una sociedad mediatizada deja temer cualquier desborde de violencia: es un bloque impenetrable —su lenguaje no tiene traducción— y, como todo bloque, puede ser fácilmente destruida, pero es incapaz de

modificarse con flexibilidad e integrar capas de poblaciones cada vez más inconexas y heterogéneas, dando respuesta a sus interrogantes. Pues una sociedad mediatizada es una sociedad sin la cultura que da base a toda comunicación.

La comunicación que se requiere hoy no tiene nada que ver con la que existía ayer. Primera diferencia: hoy, la comunicación deberá reunir a todos los habitantes de una nación —país, entidad supranacional—; la comunicación social es potencialmente la comunicación de toda la sociedad. Su complejidad ha aumentado; deberá considerársela como general, aun siendo que estará destinada a realizarse específicamente entre dos personas dadas y concretas. En otro tiempo, esta comunicación se instalaba en un conjunto más reducido —el medio ambiente, el pueblo—, el número de intercambios posibles era limitado y la comunicación podía apoyarse más fácilmente sobre un pequeño número de signos que referían a una misma tradición cultural. Estas comunidades tradicionales, portadoras de una alienación inevitable, han desaparecido. La sociedad universal de hoy no podría conciliarse con los cerrados lenguajes de las comunidades parciales.

Segunda diferencia: si la comunicación estaba, en efecto, más segmentada en grupos y sociedades que no se comunicaban entre sí, para la sociedad "central" que hacía la historia estos grupos y sociedades estaban, por decirlo así, fuera de la comunicación: a diferencia de lo que sucede hoy, el que hacía la historia no era el mundo comunicante o no comunicante, es decir, *el* mundo, sino *uno* de esos mundos comunicantes, dotado de una marcada preponderancia en la sociedad. La comunicación no cumple hoy la misma función en la historia que antaño. Es totalmente social, potencialmente desocializante o resocializante.

Tercera diferencia, la más perceptible: la comunicación cambia de forma. Dejando de lado la comunicación mediatizada, específica, la comunicación bilateral se modifica. Al entrar en competencia con otros modos de comunicación aparente, deja de ser el modelo exclusivo de la comunicación, modelo que la comunicación mediatizada ha pasado a constituir. Se ha perdido la noción de comunicación, su profundidad, el examen atento del otro que ella suponía, pues la atención misma —aun admitiendo que se la busque o

aprenda—es hoy cada vez más difícil. Y éste es el desafío fundamental: resocializar a la sociedad, pero no interviniendo únicamente sobre la comunicación mediatizada sino velando para que se preserve y enriquezca la esfera privada, en la que se anudan las relaciones de amistad y amor entre las personas y de atención a las cosas. Pues sólo esta comunicación *permitirá* volcar esperanzas en una comunicación mediatizada y puesta bajo control. Sólo a través de esta resocialización de las conductas cotidianas y privadas podrá tener lugar la resocialización política.

Bibliografía

Adorno, Théodor W.: "La télévision comme idéologie", *Modèles critiques*, París, Payot, 1984, pág. 65 y sigs.

Aron, Raymond: "La signification politique de la radio-télévision", *Médiaspouvoirs* 6, Bayard Presse, marzo de 1987.

Autin, Jean: *7 défis audiovisuels*, París, Economica, 1984.

Baudrillard, Jean: *Pour une critique de l'économie politique du signe*, París, Gallimard-Tel, 1972.

Beaulieu, Jacqueline: *La télévision des réalisateurs*, París, La Documentation française, 1984.

Breton, Philippe y Proulx, Serge: *L'explosion de la communication*, París-Montreal, La Découverte-Boréal, 1989.

Capin, Jean: *L'effet télévision*, París, Grasset, 1980.

Chambat, Pierre y Ehrenberg, Alain: "De la télévision à la culture de l'écran", *Le Débat*, nº 52, noviembre-diciembre de 1988.

DiberderLe, Alain y Coste-Cerdan, Nathalie: *Briser les chaînes*, París, La Découverte, 1988.

Ferry, Jean-Marc: *Habermas. L'éthique de la communication*, París, PUF, 1987.

Habermas, Jürgen: *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 vols., París, Fayard, 1988.

Jeudy, Pierre-Henri: *Les ruses de la communication*, París, Plon, 1989.

Lussato, Bruno y Messadié, Gérald: *Bouillon de culture*, París, Robert Laffont, 1986.

Mc Luhan, Marshall: *Pour comprendre les médias*. París. Mame-Seuil, col. Points civilisation, 1977.

Missika, Jean-Louis y Wolton, Dominique: *La folle du logis*, París, Gallimard, 1983.

Postman, Neil: *Se distraire à en mourir*, París, Flammarion, 1986.

Reboul, Jean-Philippe; Tenzer, Nicolas: "Les illusions du libéralisme audiovisuel", *Le Débat*, nº 52, noviembre-diciembre de 1988.

Sfez, Lucien: *Critique de la communication*, París, Le Seuil, 1988.

Tenzer, Nicolas y Reboul, Jean-Philippe: "Le secteur audiovisuel dans la tourmente internationale: des contraintes à la politique", *Pouvoirs*, nº 51, PUF, 1989.

Revista *Projet*, número de setiembre-octubre de 1987.

Capítulo 11

EL TRABAJO A COSTA DE LA HUMANIDAD

Todo trabajo se inscribe en una sociedad que no sólo le asigna un lugar, una finalidad y un valor sino que se encarga de diferenciar los diferentes trabajos. Según la tradición católica, el trabajo es el signo de la condenación eterna del hombre y a veces un medio para redimir sus pecados: esta tradición no admite apenas el trabajo feliz.[1] El trabajo adquiere cierta positividad en la tradición protestante pero, al ensanchar la noción cristiana de acción de mejoramiento del mundo por la del testimonio en favor de la diversidad, queda asimilado a la noción de obra. La burguesía triunfante valoriza el trabajo, critica la vida del rentista y de la nobleza[2] y se las ingenia para

[1] Somos plenamente conscientes de simplificar un punto de vista cuyo examen merecería unas cuantas tesis. Si el trabajo no es nunca lo propio del hombre, según sean los puntos de vista puede, o bien demostrar que cargamos con el fardo del mundo, o bien apartar de la plegaria, o bien preparar el reino de Dios. Además, las doctrinas religiosas no son neutras en términos sociológicos: según su lugar, el trabajo no tiene el mismo alcance social. Lo cierto es que con respecto al trabajo la doctrina cristiana está alejada de la práctica burguesa (véase Bernard Groethuysen, *Les origines de l'esprit bourgeois en France*, París, Gallimard, Tel, 1927, reed. 1977, pág. 213 y sigs.). H. Arendt hace ver que las teorías que afirman que el trabajo puede ser feliz en el catolicismo tienen escaso fundamento (*Condition de l'hommemoderne*, París, Calmann-Lévy, 1983, págs. 356 y 357).

[2] De una manera más positiva, Rousseau ve en el trabajo una "deuda social".

dominar y adueñarse de la naturaleza antes de conquistar el mundo. De manera concomitante, el trabajo ingresa en el ámbito, si no de la lucha de clases, al menos de la reivindicación: para las clases medias y populares, el trabajo es un medio de ascenso social. Aquella concepción de Guizot según la cual hay que "enriquecerse mediante el trabajo y el ahorro", tiene su prolongación en la idea de que trabajar hace nacer derechos, precisamente los derechos de los "trabajadores".

Hoy en día, el trabajo aparece marcado por el signo de la contradicción. Nuestros contemporáneos relativizan la importancia del trabajo, insistiendo en el valor de las recreaciones y señalando, más claramente que antaño, una separación entre el tiempo de trabajo y el denominado tiempo libre. Pero surge una nueva mitología del trabajo que anula la separación entre el trabajo y el ocio e intenta descubrir una unidad entre ambos: nos realizamos por el trabajo; la cultura de empresa, exacerbación moderna de esta tendencia, sintetiza potencialmente todas las actividades humanas. El mundo del trabajo es expansionista: no es *sólo* el mundo del trabajo. Trabajo y ocio remiten a una misma concepción del mundo que los engloba y les da fundamento. Nuestra concepción del trabajo ejerce una influencia sobre nuestras recreaciones, y lo que esperamos de éstas determina nuestra actitud frente al trabajo. Los horarios flexibles robustecen esta creciente interpenetración entre tiempo libre y tiempo obligado.

Esta evolución contradictoria que describimos nos permite apreciar el papel de las concepciones del trabajo en la organización de la sociedad y de la vida humana. ¿Favorecerá el trabajo la humanidad del hombre, o la entorpecerá?

A - *El trabajo ambiguo: puntos de vista sobre el trabajo*

Existen varias maneras de considerar el trabajo: un enfoque

"Fuera de la sociedad, el hombre aislado, que no debe nada a nadie, tiene derecho a vivir como le plazca; pero en la sociedad, donde vive necesariamente a expensas de los demás, les debe en trabajo el precio de su sustento: esto, sin excepción. Trabajar es, por lo tanto, un deber indispensable del hombre social" (*Emile*, París, Garnier-Flammarion, 1966, pág. 253).

psicológico caracterizado por la idea de alienación —incluso si esta palabra designa una realidad ante todo económica: el trabajador es separado del producto de su trabajo, que vuelve al capitalista—; un análisis filosófico, que discrimina los trabajos según que su contribución a la elaboración de una obra sea más o menos perfecta; una concepción histórica y sociológica que tiende a discernir la evolución concreta del trabajo y del modo de percibirlo.

1 / Trabajo y alienación

El efecto del trabajo sobre el hombre es la alienación. Esta concepción, cuyo punto de partida es la doctrina católica fue desarrollada por el joven Marx y recogida por Erich Fromm y Herbert Marcuse. Marx, en *La ideología alemana*, diseña los contornos del hombre total de la sociedad comunista, que es la antítesis del hombre especializado. A la actividad parcelaria del trabajador alienado, Marx le opone la formación politécnica del hombre realizado. En la sociedad comunista, que "reglamente la producción general", me es posible "hacer hoy tal cosa, mañana tal otra, cazar por la mañana, pescar por la tarde, criar el ganado por la noche, hacer la crítica después de la comida, a mi antojo, sin convertirme nunca en cazador, pescador, pastor o crítico".[3] Esta descripción utopista del joven Marx, recogida por una parte del movimiento del sesenta y ocho, no puede ser transpuesta, ciertamente, de manera realista, a la sociedad industrial moderna. Ello no obsta a que haya sido fuente de reflexión sobre la reconciliación del hombre con el trabajo.

La idea de alienación dista mucho de ser simple, aunque podamos percibir su sentido intuitivamente. Raymond Aron intentó explicitarla.[4] En alemán, alienación se dice *Entfremdung*, y rara vez *Entaüsserung* o *Veraüsserung*. ¿Qué significa el término *Entfremdung*? Se trata del proceso mediante el cual el hombre se vuelve ajeno a sí

[3] *L'idéologie allemande*, París, Editions sociales, 1977, pág. 68.

[4] *Les étapes de la pensée sociologique*, París, Gallimard, 1967, págs. 176 y 212. Véase asimismo el análisis de Claude Lefort, "L'aliénation comme concept sociologique", en *Les formes de l'histoire*, París, Gallimard, 1978.

mismo, es decir, deja de reconocerse en su actividad o en sus obras. El concepto, que en Hegel era positivo,[5] en Marx se torna negativo.

Para Hegel, el mundo humano es el mundo del trabajo. Si existe un mundo para el hombre, es gracias a su trabajo. La alienación es en Hegel la del espíritu que se aliena en sus obras cuando construye edificios intelectuales y sociales y se proyecta al exterior de sí mismo. La historia de la humanidad es la historia de estas alienaciones sucesivas, antes de que el Espíritu, consciente de poseer ese pasado, pueda reconocerse nuevamente en él. Por lo tanto, la alienación es un proceso de enriquecimiento: el Espíritu se enriquece con las determinaciones sucesivas; pero, en este proceso, la persona desaparece.

Para Marx, en cambio, el mecanismo fundamental no es histórico sino sociológico. Los hombres van a perderse en la sociedad: la alienación se torna esencialmente negativa. La alienación se produce en provecho de una parte de la sociedad y no de una historia universal; de ahí que sea inaceptable. La utopía comunista marxista tendrá que reconciliar el desarrollo libre de la persona con el sentido de la comunidad.

Esta diferente apreciación del proceso de alienación proviene de una divergencia en el modo de concebir al hombre: para Marx, el hombre es la naturaleza; es positivo en sí mismo. En Hegel, el hombre se reduce a una "dimensión de la pura subjetividad, que es nada".[6] Ahora bien, Marx demuestra que en el trabajo, sobre todo en las sociedades industrializadas, el hombre pierde sus características humanas, es decir, de persona no alienada. El trabajo ya no es una

[5] Este concepto de alienación se explicita en una teoría de la conciencia y de la inconsciencia: no hay alienación *históricamente* definida —y no destructible— si el yo está *estructuralmente* dividido —alienado— y si no existe sobrevenida concebible —por la educación, la reflexión— de una conciencia de sí. De este modo, la historia es en Hegel una historia de la inconsciencia —que se termina con el filósofo, primer hombre consciente— mientras que, en Marx, la historia está guiada por la conciencia. Para decirlo rápidamente, todo el proyecto político de nuestro libro está guiado por la convicción de una posibilidad de la conciencia de sí. Se opone a la teoría de una fractura radical del sujeto, teoría que torna estrictamente inconcebible un proyecto político.

[6] Jean Hyppolite, *Logique et existence*, París, PUF, 1953, pág. 236, citado por R. Aron, ob. cit., pág. 212.

expresión de la humanidad del hombre sino un medio de vida. Este trabajo que para Hegel era el medio para escapar a la inmediatez, encierra al hombre en ella, por el contrario, en la teoría marxista definitiva. La humanidad sólo puede realizarse mediante la emancipación del hombre respecto del mundo del trabajo; de ahí las esperanzas depositadas por Marx en el progreso técnico. Indudablemente la filosofía de Marx se va mostrando contradictoria. En los primeros textos, el hombre puede aún consumar su humanidad por medio del trabajo, aunque las condiciones de éste han de mejorar: Marx resultaba ser, si no hegeliano, al menos optimista. En los últimos escritos, el hombre sólo es libre fuera del trabajo, y la emancipación del hombre pasa por la supresión de la labor humana.[7] ¿Bastará la noción de obra para rescatar el trabajo, volviéndolo humano?

2 / Trabajo y obra

En los escritos de Hannah Arendt, sobre todo en *La condition de l'homme moderne*, hay una permanente distinción entre trabajo y obra. Vivimos en una civilización del trabajo más que en una civilización de la obra, exceptuando a unos pocos que poseen una elevada concepción de la obra política, y a los artistas. Una aventurada extrapolación de la noción de salvación por las obras terrestres hizo posible el nacimiento de una nueva mística del trabajo, sin consideración del resultado. Ahora bien, para la mayoría de los individuos, tanto en las sociedades industriales como en las sociedades primitivas, el trabajo no tiene nada de obra, aun cuando —y aquí está la alienación suprema— algunos se esfuercen en pensarlo como tal. Hasta en el oficio político se muestra menos el sentido de la obra, pues lo que se necesita sobre todo es administrar: la política es un oficio *(Beruf)* más que una vocación *(Berufung)*.

¿Cuál es el sentido de esta distinción? Ante todo utilicemos correctamente el vocablo "trabajo": el trabajo es un proceso que apunta a satisfacer las necesidades elementales de la vida, alimentar

[7] Ob. cit., pág. 178.

se, vestirse, morar bajo un techo. No deja pues, ninguna huella duradera. El consumo está destinado a destruir el producto. El trabajo se reanuda siempre desde el principio: es repetitivo por esencia, precisamente a causa de la circularidad producción/consumo: lo mismo que Penélope, rehacemos y deshacemos nuestro trabajo hasta la muerte, sin esperanza razonable de detener su proceso circular.

La obra, en cambio, tiene un comienzo preciso y un fin determinado. Cuando se termina, la obra ha pasado a ser creación duradera, *objetiva*, no consumida sino utilizada con fines que no son los inmediatos de la vida.[8] Por eso es tan abominable la expresión "consumo cultural"; si la obra puede ser consumida, pierde el carácter eterno que le da fundamento y entra en el proceso de destrucción y de trituración de las sociedades modernas: las válvulas de hoy llenarán los cubos de la basura de mañana. Como en su tiempo deploraba Balzac: "ya no tenemos obra; tenemos sólo productos".[9]

Esta distinción entre obra y trabajo reaparece en Locke, quien separa el "trabajo de nuestro cuerpo" de la "obra de nuestras manos".[10] Hannah Arendt prosigue esta comparación y distingue entre división del trabajo y especialización exigida por la obra: un obrero especializado no es un especialista; el primero está encerrado en su especialidad, fijada para siempre; el segundo ahonda en ella sin descanso: la máquina "servida" por los trabajadores y las herramientas del artesano, que permanecen "al servicio de la mano" y a la que no pueden "guiar ni suplantar".[11] Ciertamente, en la práctica es difícil reparar el trabajo de la obra, la labor del oficio, y el mito del artesano en buena parte está sobreestimado: hay artistas laboriosos y trabajadores que producen una obra. Como señala André Enegrèn, Hannah Arendt no hace sociología del trabajo sino que realiza una

[8] Ciertamente, hay obras no libradas al público: interpretaciones musicales no grabadas, por ejemplo. Pero estos productos tienen una duración potencial: quienes los producen crean algo esencial, no fútil, que no se agota en el momento de producirse.

[9] Citado por André Enegrèn: *La pensée politique de Hannah Arendt*, ob. cit., pág. 37.

[10] *Deuxième traité du gouvernement civil*, § 26, citado por Hannah Arendt en *Condition de l'homme moderne*, ob. cit., pág. 91.

[11] *Condition de l'homme moderne*, ob. cit., pág. 165.

distinción *normativa*, conceptual, entre los estilos de actividad que condicionan la historia de nuestras sociedades y nuestras formas de pensamiento político: el trabajo, siempre parcelario, se opone a la obra objeto de cultura, elemento de permanencia y universalidad. La necesidad de ajustarse a las exigencias de la producción conducen al estallido de los antiguos oficios unitarios en tareas heterónomas, y la regla es fijada desde el exterior, por el gestionario del sistema global de producción. La presión de la necesidad del trabajo tiende a destruir la esencia creadora de la obra.

En verdad, siempre hubo y siempre habrá hombres que produzcan una obra y otros clavados a su trabajo. No se puede eliminar el trabajo, en cierto modo "parte maldita" de nuestras civilizaciones. El verdadero problema contemporáneo es de *conciencia* de lo que hacemos cuando cumplimos, por deber y necesidad, un trabajo —más o menos enriquecedor o alienante— y cuando producimos una obra. Se trata de relegar el trabajo a su justo lugar. Es inquietante que las diferencias entre la obra y el trabajo sean vistas como diferencias de grado, cuando son diferencias de naturaleza. El trabajo no debe anexarse la esfera de la obra, ni conceptualmente —confundiendo las finalidades de las diferentes prácticas humanas—, ni en términos de organización de la vida de la ciudad: que es lo que hace la civilización del ocio cuando, durante el tiempo de éste, aleja al trabajador de la producción de una obra. Marx no decía otra cosa: el tiempo fuera del trabajo no sirve más que para reproducir fuerza de trabajo, para que sea posible volcarse a él de nuevo al día siguiente. En el plano operativo, esta distinción debe conducirnos a valorizar lo que es valorizador: en todo trabajo habrá que maximizar lo que se emparenta con la creación de una obra y no sólo lo que se le parece; por otra parte, el tiempo no trabajado tendrá que consagrarse lo más posible a la obra y lo menos posible a la simple recuperación: lo cual depende, tanto de la índole del trabajo, como de la oferta y demanda de recreaciones.

Por último, los análisis de H. Arendt y Adorno, especialmente, demostraron que la evolución del trabajo no era neutra en el plano social, pues esta evolución modificaba la concepción de la sociedad. La aceleración de la obsolescencia lleva a perder la distinción entre los bienes de consumo y los objetos de uso, condenados a ser meros

compañeros efímeros.[12] La confusión entre trabajo y obra desemboca no sólo en una pérdida de atención hacia la obra, sino también en una recuperación de las obras por el proceso de consumo.[13]

A través de la obra —cosa que el trabajo no permite— nos vinculamos con el mundo, lo reconocemos, le consentimos un don, un testimonio de pertenencia. Como *homo faber*, que somos participamos en el mundo y nos enrolamos en una civilización. Mediante su obra, el hombre se trabaja a sí mismo, a la par que construye algo para el mundo y hace surgir lo nuevo. Así pues, es estrecha la relación entre la obra y el arte. Hannah Arendt dice que el artista es el "último obrero de una sociedad del trabajo";[14] da a entender así el vigor de la distinción entre aquel que pudo liberarse en gran parte de la esfera de la necesidad, y el trabajador que no cejará hasta soltarse de sus cadenas: está condenado a no dejarle nada al mundo y a ser juzgado como nulo para la historia y destinado al olvido. El verdadero derecho del trabajador es ser más que un trabajador.

3 / Evolución de la concepción del trabajo

En la Antigüedad griega, los esclavos, "objetos animados", permanecían dentro del hogar, dentro de la esfera privada: la esfera de la economía —*oikos*: casa; *nemein*: administrar—, de la necesidad; no tenían acceso ni a la esfera política ni a la esfera social.[15] En términos generales, al margen de la reclusión absoluta de los esclavos, hay que señalar la "incompatibilidad", especialmente en Platón, "de la función técnica y la función política: la práctica de un oficio descalifica para el ejercicio del poder".[16] Vernant explica inclusive que "para Platón, el trabajo es ajeno a todo valor humano", y hasta es "la

[12] André Enegrèn, ob. cit., pág. 40.

[13] Véase capítulo 13.

[14] *Condition de l'homme moderne*, ob. cit., pág. 143.

[15] J. P. Vernant dice que el que está "fuera de la *politeia* está también fuera de la sociedad" aun si "los griegos no separaron claramente el Estado y la sociedad, plano político y plano social" y que "para ellos la oposición se sitúa entre privado y público" (*Mythe et pensée chez les Grecs*, tomo 1, págs. 222 y 223, París, Maspéro, 1965; reed. Petite collection Maspéro, 1981).

[16] Ibídem, tomo 2, pág. 10.

antítesis de lo que es esencial en el hombre".[17] Sobre todo, hay una exterioridad total del trabajo: que divide —la actividad del albañil y del zapatero no son "reversibles"— y de la política: que une.[18]

En la Edad Media, la tríada *oratores/bellatores/laboratores* aparece claramente jerarquizada: la actividad más elevada es la vida contemplativa. Aunque en ocasiones se promueva el trabajo ideológica y mentalmente, se lo tiene por una escapatoria a la ociosidad y por un instrumento de mortificación: "entre los benedictinos, el sentido del trabajo sigue siendo penitencial".[19] Como uno está en el mundo, ha de demostrar, trabajando, su integración en los sufrimientos que lo caracterizan. La regla de San Benito estipula que "la ociosidad es enemiga del alma". Y también, "San Benito desconfiaba del tiempo ocioso en el que el pensamiento se extravía. Concibe el trabajo como ocupación, remedio, liberación de las fuerzas físicas, limitación de esas potencias sanguíneas que mueven a divagar por los jardines de seducción donde Satanás espera agazapado".[20] Así entre los cistersianos, donde el desprecio por el "obrero" corre parejo con la aceptación de una sociedad de órdenes, la sujeción voluntaria al trabajo manual es prescripta y hasta concebida como motivo de orgullo y ostentación. Esta contradicción está preñada de nuestra modernidad: "Lo que sentimos madurar en el seno de esta ideología de desprecio del mundo, que tacha de servil cualquier faena manual, no es otra cosa que la ideología del trabajo conquistador".[21]

Locke, los enciclopedistas y Adam Smith rehabilitan claramente

[17] Ibídem, tomo 2, pág. 12.

[18] "Cada oficio constituye un sistema cerrado (...). El oficio se presenta como un factor de diferenciación y de tabicamiento entre los ciudadanos. Si se sienten unidos en una sola ciudad, no es en función de su trabajo sino a pesar de él y fuera de él. El lazo social se establece más allá del oficio, en el único plano donde los ciudadanos pueden amarse recíprocamente porque en él todos se conducen en forma idéntica y no se sienten diferentes unos de otros: el de las actividades no profesionales, no especializadas, que componen la vida política y religiosa de la ciudad" (Ibídem, tomo 2, pág. 39).

[19] Enegrèn, ob. cit., pág. 41.

[20] Georges Duby: *Saint Bernard. L'art cistercien*, Flammarion, col. Champs, 1979, págs. 40 y 41.

[21] Ibídem, pág. 107.

el trabajo, ya que éste participa en una obra y remite a una humanidad más consumada. El trabajo permite conquistar la naturaleza. Gracias al trabajo, la geografía física se transforma en una geografía humana. El trabajo pasa a ser un medio para educar el alma humana: confiere al hombre atención, potencia, independencia, dominio de sí. ¡El stajanovismo se torna idílico, puesto que reconcilia lo particular con lo colectivo!

Con la crítica de la sociedad industrial, desde el joven Marx hasta Simone Weil, desde Georges Friedmann hasta Herbert Marcuse, el trabajo es acusado de una doble alienación: del espíritu y del cuerpo por un lado, social por el otro, pues el trabajo beneficia a todos salvo, precisamente, a los trabajadores. Estos análisis están guiados por el temor a la alienación del trabajador en la sociedad industrial, donde el trabajo era brutal y mutilador. El paradigma de *Tiempos modernos* permanece en todas las memorias. Sin embargo, el trabajo cambió; se hizo menos penoso y hasta se lo concibió como factor de emancipación —trabajo de las mujeres—; además, está mejor remunerado. Se habla de humanización del trabajo e incluso de humanismo del trabajo. ¿Es por esto el trabajo menos alienante?

B - *El trabajo contemporáneo*

A causa de la creciente terciarización, la alienación por el trabajo en la sociedad industrial es cada vez menos brutal, salvo en algunos sectores donde las tareas siguen siendo extremadamente penosas. La alienación es ahora más sutil: el taylorismo y el fordismo han pasado de moda, pero la interiorización del culto del trabajo es muchísimo más perversa.

1 / La alienación negada

El culto del trabajo puede hacer pensar en esta frase de Madame de Staël: "Junto con el amor, el trabajo es la más poderosa de las distracciones".[22] La distracción y el juego no sólo nos apartan de

[22] *Réflexions sur le suicide*, citado en Gh. de Diesbach: *Madame de Staël*, París, Perrin, 1983, pág. 477.

nosotros mismos, del pensamiento de la vida y de la muerte en los que se sumía Pascal, sino que también se oponen a la integración en el mundo público, en la política y, por supuesto, en la obra. Tanto se sobrevalora a la sociedad económica respecto de la sociedad política que ésta acaba aniquilada, y ello a diferencia del mundo griego, donde las actividades de oficio, limitadas a la economía, eran por definición exteriores a la sociedad política y no se hallaban en competencia con ésta. Hoy, la interpenetración entre la esfera del trabajo y la esfera política y social es mayor.

La organización social contemporánea responde a un sistema dual: una gran parte de la sociedad trabaja menos, sea por elección o por necesidad, y en los momentos en que no trabaja cree descubrir una nueva libertad; otra parte, por el contrario, se vuelca más fuertemente a su trabajo. Según se trate de un caso o del otro, la distracción por el trabajo y la distracción por el ocio se refuerzan.

El arquetipo de la sociedad posmoderna es el joven ejecutivo dinámico —o el *yuppie: young urban proffesional*. Muestra el mismo comportamiento dinámico en su trabajo que en sus horas libres; por eso este ítem es tan importante en los curriculums *vitae*, sobre todo de los principiantes. ¡Si el trabajo es cansador, usar del tiempo libre no tiene nada de descansado!

La integración del ejecutivo modelo no es ya con el mundo público en el que va a dejar una obra, sino que su patria es la empresa. Su referencia es la cultura de empresa, concepto contradictorio pues consagra como horizonte de acción y pensamiento lo particular y no lo universal: el encierro en la cultura de empresa es un holismo parcelario. El fetichismo de la mercancía se ha "socializado" en fetichismo de la empresa. La obra por excelencia, saludable sin duda para la macroeconomía, será... ¡el aumento en el número de negocios! El "ajustamiento", como diría Huxley, es perfecto en el interior de la empresa; y, al mismo tiempo, crece la inadaptación al mundo. La ideología que reina en la empresa es el conformismo interno. El lenguaje se empobrece, se profesionaliza, se cierra en su especialidad. Nada despierta el espíritu crítico, propiciador de ruptura e innovación. La atomización social de una sociedad de individuos desindividualizados, la despolitización de una sociedad incapaz de pensar lo universal tienen su contrapartida en una mística de la

empresa, que aglomera a los individuos sin unirlos y los moviliza en función de un proyecto ajeno al mundo.

La concepción del trabajo, fundamentalmente en el marco urbano, cambia. Ya no es una simple herramienta de progreso social, de capilaridad entre clases y de promoción individual. Tampoco indica reconocimiento de una deuda para con la sociedad: ¡el trabajo es sin duda una trampa! Y ello tanto más cuanto que la contribución al progreso del mundo se vuelve menos perceptible. Se convierte en un medio para olvidar el vacío del espíritu —como la música en las estaciones de tren y en los ascensores de los grandes hoteles— y hasta para autojustificarse. Para Hegel, el trabajo era un goce retardado; para el joven ejecutivo moderno, con esa imagen que transmiten los medios, es un goce actual. El hedonismo en el trabajo es el estadio supremo de la alienación. La idea de que las jóvenes generaciones de diplomados aceptan el trabajo menos que sus mayores, no condice con la realidad: no por nada pretenden reencontrar el mundo del trabajo en sus recreaciones. Para ellos, el trabajo no es una obligación social sino una auténtica necesidad, y ésta, lejos de anular su individualismo —más allá del culto del dinero—, lo satisface y hasta la realiza en el más perfecto conformismo. El hecho de que el individualismo y la nueva ideología de una cultura de trabajo se interealimenten, deja presagiar una amenaza sobre el vínculo social.

2 / Ideología del trabajo y vínculo social

El problema del trabajo es social. La extremada diferencia de trabajos en el interior de una sociedad plantea un problema de coherencia global de ésta, pues remite a desigualdades de ingresos, de cultura, pero sobre todo a diferencias de integración. Este es el problema central del libro *De la division du travail social*, de Emile Durkheim, obra que parte de ciertas intuiciones de Auguste Comte en su examen de la sociedad industrial,[23] corroborando que la industria se asienta en la organización científica del trabajo, orientada por el imperativo del máximo rendimiento.

[23] *Etapes*, ob. cit., pág. 87 y sigs.

Antes, el trabajo se organizaba en función de la costumbre: así transcurrían los trabajos y los días, en un movimiento que no se vivía como una violencia sobre el individuo, aunque fuera un trabajo objetivamente vasallo. El trabajo se integraba en una visión clara de sus funcionalidades y era fuente de cohesión para la comunidad; idea que encontrábamos también en Grecia, pese a la exterioridad de las actividades de oficio con respecto al espacio político. Ahora, con la división del trabajo, Durkheim muestra que el lazo social tiende a aflojarse. Sin embargo, precisamente de esta dislocación nació la alienación del hombre, interpretable como un alejamiento respecto del mundo, lugar en el que se constituye como humano.

El trabajo pasa a ser la fuente de una nueva cultura, limitada y no ya universal, que se encarna en la *particularidad* del lugar de trabajo; por no hablar del teletrabajo, signo de un encierro total.[24]

Lo más grave es que la ideología reinante en la empresa no sólo es incapaz de construir algo que se asemeje a una cultura libre, sino que tiende a contaminar la concepción global de la cultura por el país. Tanto es así que, sobre todo en la escuela, la cultura está sujeta, no tanto en los hechos como en las mentalidades, a la producción.[25] Esta concepción induce la creencia de que cultura técnica y cultura general son equivalentes, de que la alternativa, mientras se hace una formación, es entre la una o la otra, siendo que la segunda es globalizadora y universal y la otra particular y limitada. Así, se verifica en la enseñanza un conflicto de objetivos entre la transmisión de un saber técnico y la difusión de saberes fundamentales, conflicto que culmina en el cuestionamiento de una cultura no tanto desinteresada como, precisamente, capaz de hacer tomar conciencia de lo que es el interés común. La oposición política significativa ya no

[24] No es la menor paradoja del encierro en la comunidad de trabajo el que está acompañado de un estallido de los comportamientos de trabajo y de la propia comunidad de trabajo: el trabajador de puesto efectivo rivaliza con el trabajador interino, el trabajador parcial con el trabajador a tiempo completo; las remuneraciones se individualizan. La empresa se presenta como un lugar total pero donde las solidaridades se reducen cada vez más.

[25] Véase el trabajo del CERAP: *Un projet éducatif pour la France*, ob. cit.

reside en el antagonismo entre una cultura burguesa y una contracultura obrera, basada en realidad en el aprendizaje de saberes universales calificados de "burgueses", sino en la antinomia entre la cultura crítica y la domesticación de los trabajadores por un espíritu de especialidad disfrazado de legitimidad científica.

¿Qué humanidad del hombre nos promete este trabajo? Una humanidad de la que se ha retirado el pensamiento y donde el lazo social ha venido a aflojarse, pero también una humanidad triste. ¿Es optimista afirmar que un Sísifo alienado no tiene casi posibilidad de convertirse en un "Sísifo feliz",[26] y que el imbécil feliz forma parte de los mitos tenaces? El olvido de la inquietud se transmuta en inquietud de ser olvidado. Al final, gana siempre la soledad. La decepción de las esperanzas puestas en el ocio parece confirmarlo.

C - *El ocio inútil*

La civilización del ocio concuerda con la estructura de las sociedades industriales.[27] Los nuevos comportamientos del tiempo de ocio se adaptan a un mundo en el que la acumulación de saber y la reflexión autónoma ya no son valores en sí. En tiempos pasados, la percepción del trabajo se integraba en una visión cultural del mundo, tomada en su acepción estrecha o amplia, y le asignaba un lugar; ahora, la propia "cultura" aparece definida por el sistema de referencia propio del trabajo. La cultura se instrumentaliza y se pone al servicio de algo muy distinto que el pensamiento y la unidad social. En este proceso de dominación de la cultura por la práctica social dominante, un poco más de la libertad del hombre y de su espíritu desaparecen. Las consecuencias de este estado se amplifican por cuanto la disminución del tiempo de trabajo aumenta considerablemente el tiempo reservado a la recreación. El carácter globalmente menos penoso del trabajo hace que el ocio ya no cumple únicamente

[26] Albert Camus: *Le mythe de Sisyphe*, París, Gallimard, reed., col. "Idées", 1974, pág. 166.

[27] *La défaite de la pensée*, París, Gallimard, 1967, pág. 146 y sigs.

una función de recuperación. El pasaje del tiempo no trabajado al tiempo libre empleado en la recreación, es posible cuando ya no se trata solamente de descansar. Entonces, el problema del esparcimiento pasa a ser un problema cultural y social. Eric Weil lo expresa en términos dramáticos: "Si el trabajo social forma el sentido de la existencia humana, ¿cómo hacer que la humanidad no lo pierda, junto con el hábito del trabajo y las virtudes que éste ofrece y exige, por culpa de esas recreaciones 'insensatas' cuya proporción supera, o superará rápidamente, lo exigido por la conformación fisiológica de la especie?"[28]

Ahí está la paradoja. Lo que el trabajo posibilitaba una vez que el trabajador se liberaba del embrutecimiento, era un reconocimiento respecto de la sociedad y una disciplina de sí que cabía esperar irrigaría las relaciones entre los individuos y las actividades del pensamiento. En definitiva, al percibírselo como deber de participar en la construcción del mundo —y no como el juego moderno en que muchas veces se convirtió— el trabajo venía a ser en definitiva una prenda del sentimiento de pertenencia. La irrupción de un tiempo disponible, en gran parte inútil para el mero descanso del trabajador, dejaba esperar una ocupación más reflexiva y más política. Nada de eso.

1 / El tiempo prisionero

Antiguamente, el ocio era el tiempo del *otium*, del descanso, en relación con la ausencia de descanso, el *negotium*, el comercio. Pero las personas que comerciaban no eran las mismas que disfrutaban del ocio. Más que nada, el ocio era político, y estaba "socializado": hasta en los banquetes atenienses se hablaba de los asuntos de la *polis*. Ahora que no hay más rentistas la división entre ocio y trabajo ya no pasa entre personas sino en el interior de los mismos individuos. La civilización del ocio, que era *la* civilización pero reducida a una sociedad limitada, abarca a la sociedad entera. Antes no había civilización del trabajo: paradójicamente, la generalización del ocio la hizo nacer.

[28] Eric Weil: *Philosophie politique*, París, Vrin, 4ª ed., 1984, pág. 101.

La idea de tiempo libre ha suplantado a la idea de ocio. El tiempo libre se opone al tiempo no libre, decidido al margen de nosotros, "heterodeterminado", como se expresaba André Gorz.[29] La idea de tiempo libre deriva de un mito naturalista y de un sueño de retorno a una naturaleza formada por individuos autónomos, mientras que el ocio implica el reconocimiento de una organización. Lo problemático precisamente, cuando el hombre se entrega al ocio, es esa libertad del hombre: éste se cree libre, pues ahora el tiempo no trabajado escapa más al control de las instituciones sociales; especialmente a las iglesias y a todas las redes de sociabilidad obligatorias. Sin embargo, no escapa a la sociedad *en su conjunto*. La determinación social y la influencia de la sociedad sobre las conciencias tienen tanta fuerza en el tiempo libre como en el trabajo. Pero el individuo sometido así al conformismo social habrá visto previamente que su capacidad de resistencia era triturada por la parcelización de la "cultura" del trabajo, convertida en el paradigma dominante que rige la pertenencia del individuo al mundo y en el modelo de sus relaciones con el exterior, mientras que la empresa pasó a ser el crisol de las relaciones interpersonales del mañana. En esta línea, Adorno llega a afirmar que "sobran razones para temer que el tiempo libre tienda a convertirse en lo contrario de lo que es, es decir, en su propia caricatura".[30] ¿Cómo no enfatizar esta esperanza defraudada de participación en la vida de la ciudad merced a los momentos liberados? Más aún cuando sólo en el ocio puede ser la cultura verdaderamente libre, orientada por el mero pensamiento, y cuando sólo en la meditación solitaria se elabora nuestra humanidad, que estimulará nuestro acercamiento al otro.

Como condición de aprendizaje de la libertad y de la sociabilidad, nuestros ocios son importantes, muy diferentes de esos *hobbies* a los que se refiere Adorno. Esta palabra se traduce en francés por "dada", es decir, lo que casi no tiene sentido ni importancia, y expresa la idea de pasatiempo: uno se pasa el tiempo esperando volver a un trabajo que juzga poco agradable. Es triste que lo que hago "fuera de mis

[29] *Métamorphose du travail. Quête du sens*, París, Galilée, 1988.
[30] *Modèles critiques*, París, Payot, 1984, pág. 180.

funciones oficiales" sea tan poco serio que no resulte más que un *hobby* para "matar el tiempo"; en síntesis, una cosa con la que me "encapriché tontamente". Trabajo y ocio se juntan de nuevo en la repulsa de la distancia crítica: nuestros actos carecen ahora de importancia, pero sólo ellos quedan. Como dice también Adorno,[31] la música y la lectura pertenecen a mi existencia y no pueden serme exteriores. El trabajo de reflexión, que es un ocio libre, no está obligado por otra cosa que por la mera razón. Eric Weil lo dice a las claras: "Hay esfuerzos que no son útiles según lo entiende la sociedad del trabajo" y "las palabras *scholè* y *otium* designan otra cosa que la simple holgazanería".[32]

Nuestro joven ejecutivo dinámico tendrá *hobbies* "propuestos" por la organización social. Cuidado con el que no ocupa su ocio como se debe: es un anticuado, un extravagante, un contestatario. Tiene que haber una separación formal y artificial entre ocio y trabajo, de lo contrario se trabaja mal —así piensan los promotores de la empresa moderna—, pero las modalidades de esta separación están organizadas: es preciso que en ese recurso interior que *es* la libertad, no nazcan los gérmenes de una crítica a la organización social. El tiempo se ha vuelto prisionero.

Los ocios de masa son una realidad y una necesidad. Como dice Hannah Arendt, una *parte* de los ocios es capturada en el proceso de la vida y sirve efectivamente al equilibrio humano. El problema político estriba en el reparto entre los diferentes tipos de ocio. En este sentido, los ocios son, manifiestamente, un problema de educación: tenemos que prepararnos para una civilización del ocio. Para una minoría esclarecida, los ocios serán el momento privilegiado para edificar una obra: el momento en que uno va a forjar algo, fuera del trabajo. Para otros —los intelectuales, los artistas— es natural la reunificación entre ocio, trabajo, obra y cultura: la obra realizada es el *telos* de la acción humana y anula en cierto modo el acto que la consuma. Pero esta elección de privilegiados no puede ser la de todos los hombres para quienes el acto de trabajar o la simple existencia de

[31] Ibídem, pág. 181.
[32] E. Weil, ob. cit., pág. 101.

una meta visible, sea cual fuere, son más valorizadores que la finalidad de lo que se realiza; además, ¿acaso se plantea la cuestión en términos tan explícitos? La indistinción de las relaciones entre esparcimiento y trabajo agrava esta indiferencia hacia el sentido de nuestros actos.

2 / Agotamiento de la distinción entre trabajo y ocio

El reparto entre trabajo y ocio tiene dos facetas que es preciso deslindar: oposición entre coacción impuesta a la libertad del espíritu y momento en que esta libertad se afirma; corte entre un espacio donde las relaciones entre los hombres están guiadas por una organización cuya finalidad primordial no tiene que ser el progreso de la sociabilidad, y un espacio reservado a la construcción de una relación libre entre personas.

El estallido de esta distinción teórica pone en tela de juicio el equilibrio de la sociedad y, para decirlo todo, su capacidad de seguir siendo mañana una sociedad que ha sabido encontrar en sí misma motivos para reforzarse. André Gorz señaló una tendencia a "disfrazar de trabajo y empleos actividades" tradicionalmente no mercantiles reservadas a los momentos de ocio "y hasta aquellas normalizadas de la vida íntima".[33] Llevado a un extremo, lo que Gorz quiere decir es que lo que era privado y permitía conformar el embrión de un lugar donde se tejen relaciones guiadas por un afán de humanidad —relaciones familiares, benévolas, de convivencia— puede quedar apresado en el proceso de dislocación de la idea de comunidad y parcelización del vínculo social. Esta introducción de actividades benévolas en la esfera mercantil constituye una perversión del trabajo y de la vida misma. La alienación por la mercantilización, lejos de objetivar las relaciones humanas en un vínculo mensurable, las destruye, las nivela y precipita la disolución del espacio social. Aquí también la destrucción de la esfera privada, esfera de construcción de la libertad, es el preludio a la destrucción de aquello que posibilita la existencia de un vínculo público.

Por nuestra parte, no creemos que haya que ir tan lejos como A. Gorz en su proyección de la sociedad futura: aún estamos lejos de

[33] Ob. cit., pág. 22.

la mercantilización de las actividades actualmente privadas, y esto no es *concretamente* lo que más debemos temer. Después de todo, no es el único peligro: pues la desaparición de la libertad privada puede producirse aunque la intimidad no haya pasado a ser una forma de relación económica.

En términos de equilibrio social, la liberación del trabajador respecto de una sociedad de trabajo corre el riesgo de conducir a la situación que Hannah Arendt describió con un realismo de dureza excepcional: "Será una sociedad de trabajadores la que se liberará de las cadenas del trabajo, y esta sociedad ya no conoce nada de las actividades más elevadas y más enriquecedoras por las que valdría la pena ganar esa libertad. En esta sociedad que es igualitaria, pues es así como el trabajo hace vivir juntos a los hombres, ya no queda clase, ya no queda aristocracia política o espiritual que pueda provocar una restauración de las demás facultades del hombre. Hasta los presidentes, los reyes, los primeros ministros juzgan sus funciones como empleos necesarios para la vida de la sociedad, y entre los intelectuales, no quedan sino unos pocos solitarios que consideran lo que hacen como obras y no como medios para ganarse la vida. Lo que tenemos ante nosotros es la perspectiva de una sociedad de trabajadores sin trabajo, es decir, privados de la única actividad que les queda. No se puede imaginar nada peor".[34] Habríamos entrado entonces en la era del ocio inútil.

Bibliografía

Arendt, Hannah: *Condition de l'homme moderne*, prefacio de Paul Ricoeur, París, Calmann-Lévy, 1961 y 1983.

Aron, Raymond: *Les étapes de la pensée sociologique*, París, Gallimard, 1967 y 1976.

Enegrèn, André: *La pensée politique de Hannah Arendt*, 1ª parte, 1er. capítulo, "Travail et oeuvre: servitude naturelle et violence artificielle", París, PUF, 1984, págs. 35 y sigs.

Friedmann, Georges: *Où va le travail humain?*, París, Gallimard, 1970.

Friedmann, Georges: *Le travail en miettes*, París, Gallimard, 1955.

Gorz, André: *Métamorphoses du travail: quête du sens*, París, Galilée, 1988.

Veblen, Thorstein: *Théorie de la classe du loisir*, prefacio de Raymond Aron, París, Gallimard, 1970.

[34] Ob. cit., págs. 11 y 12.

Capítulo 12

CONDUCIR LAS RELACIONES INTERNACIONALES

El orden internacional siempre fue el orden de la inseguridad radical: sin ley, sin principios comúnmente admitidos, a veces sin más lenguaje que el de las armas, es potèncialmente el de la fuerza pura. En el mundo contemporáneo, estos rasgos tradicionales perduran bajo múltiples disfraces. La comunicación es casi integral y se van perfilando ciertas leyes. Algunos organismos dan a las relaciones internacionales una apariencia de disciplina, pero la imprevisibilidad de sus evoluciones se ve mantenida e incluso acentuada por la rapidez de los acontecimientos: ni siquiera puede uno prepararse antes de que el ejército alcance las puertas de la ciudad; ya no hay campo de batalla. La tierra entera ha pasado a ser sede de los conflictos. Ahora la guerra la hacen los ciudadanos en los países democráticos, y los alcanza a todos.

Al mismo tiempo, las naciones están menos seguras de su derecho; los intereses van siendo disimulados pero son más fuertes. En un siglo de razón, las pasiones guerreras son el último escándalo aparente. Pero porque son escandalosas, a menudo se decide no comprenderlas y dejarlas en un estado de exterioridad con respecto a la razón. En realidad, las guerras más descabelladas remiten a cierto orden del mundo. Rechazarlas con una mera condena es optar por su perpetuación.

A - *Fenomenología de las relaciones internacionales*

1 / Orígenes de la teoría de las relaciones internacionales

El nacimiento del concepto de relaciones internacionales coincide con el de Estado. El espacio internacional se detiene, precisamente, en sus fronteras.[1]

La teoría del estado de naturaleza explica lo que es la sociedad internacional, sociedad donde se anudan vínculos entre colectividades sin que exista, autoridad susceptible de imponerles una decisión. El derecho internacional es, según la expresión consagrada, un derecho sin sanciones. Es un derecho que oscila perpetuamente entre la enunciación de principios ideales y la formalización de intereses materiales, entre un derecho verdadero surgido de normas absolutas y una regla contractual de aplicación contingente y limitada.

Sin poder común, dice Hobbes, los hombres "están en esa condición que se denomina guerra, y esta guerra es de cada uno contra todos".[2] En el espacio internacional no intervienen hombres sino Estados, que son las unidades de este espacio internacional. Como escribía Rousseau: "La guerra no es una relación de hombre a hombre sino de Estado a Estado".[3] En resumen, no son los hombres los que se vuelcan a la guerra, sino que quienes la hacen son los ciudadanos. Existe una ilusión consistente en querer establecer leyes de la guerra, ya que en el estado de naturaleza "las nociones de legítimo e ilegítimo, de justicia o injusticia no tienen cabida. Cuando no existe poder común, no existe ley; cuando no hay ley, no hay injusticia. La violencia y la astucia son, en tiempos de guerra, las dos virtudes cardinales."[4] Como explica Raymond Aron, en la sociedad

[1] Estado o comunidad, en el caso del Islam. Es significativo que aquí las relaciones se conciban siempre entre un Estado musulmán y un Estado no musulmán. El soldado de un Estado musulmán enemigo es considerado un "rebelde" y no un apóstata, bandido o descreído. En teoría, "hay una sola comunidad musulmana, administrada por un Estado musulmán y gobernada por un soberano musulmán" (Bernard Lewis: *Le langage politique de l'Islam*, París, Gallimard, 1988, pág. 125).

[2] *Léviathan*, Penguin books, Pelican classics, Harmondsworth, 1968, Parte I, cap. XIII, pág. 185.

[3] Rousseau: *Le contrat social*, Garnier-Flammarion, 1966, I, 4, pág. 47.

[4] *Léviathan*, ob. cit., pág. 188.

internacional hay pluralidad de centros de violencia armada,[5] mientras que la autoridad legal de un Estado posee, según la expresión de Max Weber, el monopolio de la violencia legítima. Pese a las afirmaciones del derecho internacional sobre la solución pacífica de los diferendos, la violencia es, en la teoría clásica de las relaciones internacionales, de un uso normal y hasta legal. En este sentido, el "orden" internacional no es un orden *político* sino infrapolítico. No hay *política internacional* en sentido propio, como no sea mediante la reinstauración de un diálogo entre los Estados.

Hablar de progreso en materia de relaciones internacionales suena como una siniestra ironía. Para que esta teoría clásica quedase invalidada habría sido preciso que se realizara la utopía de un Estado internacional. Y este Estado habría surgido a su vez de guerras, sojuzgamiento de poblaciones y conquistas. Debido a los múltiples descontentos que el modo de creación de tal Estado habría generado, se producirían guerras civiles, descritas por todos los téoricos como la peor de las guerras.[6] Una sociedad internacional no pacificada puede seguir siendo humana. Un Estado que conoce la guerra civil es infrahumana: porque ya no existe política.

Lo que sorprende en el orden internacional no es tanto la guerra como la paz. Por lo tanto, no cabe sino regocijarse cuando se obtienen progresos en las convenciones internacionales y en las uniones parciales, que permiten medir las posibilidades concretas de realización de la paz. Estos progresos se fundan en un interés mutuo. La noción de interés coincide siempre con la de reciprocidad, que es una condición fundamental para la validez de todos los actos internacionales. En este sentido, el derecho internacional no es un derecho sino un *modus vivendi*, establecido por razones prácticas. Los Estados no limitan espontáneamente sus prerrogativas cuando no tienen interés en ello. Marcel Merle recuerda que, ya en el siglo XVI, el análisis de Jean Bodin se fundaba en un "sistema de equilibrio".[7] Cuando las

[5] *Paix et guerre entre les nations*, París, Calmann-Lévy, 1962, pág. 19.

[6] Véase Marcel Merle: "La guerre civile", en *Forces et enjeux dans les relations internationales*, París, Economica, 1981, pág. 266 y sigs.

[7] *Sociologie des relations internationales*, París, Dalloz, 2ª ed., 1976, pág. 29.

naciones intervienen solidariamente para preservar un orden y una paz amenazados, no es el idealismo lo que las guía sino la defensa de una seguridad colectiva y, por ende, de un interés común. Cuando un tercer Estado interviene contra el agresor de un Estado amigo, nunca es sólo por razones de filantropía internacional. La creación del Concierto europeo en el siglo XIX provino del interés de los Estados participantes en instituir una suerte de cogobierno mundial para defenderse mejor de un agresor, a fin de que no recomenzasen las maquinaciones de tipo napoleónico contra la paz europea. *A contrario*, la ausencia de un real interés y de la percepción de un peligro común dio lugar el fracaso de la Sociedad de las Naciones. La ausencia de este mismo interés compartido —¿cómo podría ser de otro modo?— es origen de la relativa ineficacia de la ONU en sus acciones de preservación de la paz. El estado de naturaleza es la realidad de la sociedad internacional y sólo hay levantamiento parcial de este estado cuando se torna excesivamente amenazador para ciertas partes.

2 / La especificidad del mundo internacional contemporáneo

Las rivalidades entre potencias revisten hoy formas nuevas, pero el objetivo de un Estado concreto con propensión a la hegemonía es cada vez menos la conquista territorial, que culminará en el gobierno directo del Estado conquistado, y más que antaño el control político y sobre todo la neutralización.

Los Estados medianos o pequeños de las regiones "calientes" del globo son instrumentos en las relaciones que los grandes Estados mantienen entre sí y no objetivos en sí mismos. Sin controlar un Estado, se anhelará conducirlo a modificar sus alianzas. De este modo, más que controlar el Medio Oriente, puede ser más "eficaz" para ciertos Estados mantenerlo en situación de conflicto, y servirse de determinado Estado contra tal o cual otro. Las pasiones de los pueblos no son más que herramientas para la realización de estos designios políticos.

Los ataques directos por ejércitos organizados son menos frecuentes y aún parecen, con razón o sin ella, la *ultima ratio*, obteniendo un éxito limitado, como lo demostró el caso afgano. Así pues, desde

el fin de la Segunda Guerra Mundial, se prefirieron los conflictos por interpósitas personas y las guerras civiles: conflictos internos en ciertas regiones de Africa y el Líbano, turbulencia de las guerras de liberación popular sobre todo, en América latina; esos conflictos rara vez poseen una finalidad militar directa para aquel que los manipula o los atiza. Esto significa que cada país que desee contribuir a la preservación de la paz y que esté en condiciones de hacerlo, debe inmiscuirse en lo que pertenece a la política interior de los Estados. El ideal es, ciertamente, pacificar. Si esto no es posible, el país "pacificador" debe erigirse en defensor de una de las partes y "declarar", con los riegos que esto implica en términos de imagen. Quienes combaten a los grandes Estados tienen evidente interés en que renuncien a su aparente neutralidad.

De estas características de los conflictos, reforzadas a partir de la posguerra, emerge el concepto de desestabilización. Lo ilustran las guerras locales, que complican la situación de una zona e impiden su legibilidad; siendo que se necesitan aliados confiables, Estados estables y zonas de paz. En este aspecto es donde la política de paz reviste todo su alcance, y donde contrariar una politica de paz es una necesidad para los que buscan la desestabilización. La desestabilización, objetivo intermedio durante largo tiempo en la Unión Soviética, supone la intervención en la vida interna de los Estados y en particular ayuda a los partidos revolucionarios, a los movimientos terroristas e incluso a los fanáticos religiosos. No hay que pensar que si la Unión Soviética ayudó a los que mantenía fue por simpatía o concordancia ideológicas: para una gran potencia hegemonista, las ideas no son más que instrumentos.

De este modo, durante largo tiempo los países del bloque del Este apuntaron a complejizar las relaciones internas e internacionales. En una situación internacional incierta y confusa es más fácil imponer a un gobierno el juramento de fidelidad. Por el contrario, las potencias occidentales, que distinguen cuidadosamente entre orden internacional y orden interno, son más respetuosas de los principios de libertad y de derechos del hombre y no disponen de una fuerza ideológica semejante. Un Estado democrático y liberal o un Estado autoritario sin fundamento ideológico se ven en serias dificultades

para dominar las rebeliones étnicas y religiosas o las contestaciones políticas.

Todo combate en favor de la paz comienza por la clarificación de la madeja de rivalidades. No siempre es sencillo determinar cuáles son las fuerzas estables que garantizarían la recuperación de países desgarrados: el drama del Líbano es la ausencia de unión real del país y la imadurez de las fuerzas políticas que se ejercen en esto que ya no es un Estado. Toda política extranjera que se entrometa en la vida de los Estados está llamada a conocer la duda y hasta el remordimiento. Pero no hay otra solución. Ni la utopía de las reconciliaciones, ni la vacilación, ganaron nunca una guerra: es decir que nunca aseguraron la paz. Pero cuando se debe responder a una declaración de guerra mediante un acto de guerra, hay que saber por qué se lo hace: ésta es la base de cualquier doctrina de las relaciones internacionales. En este punto, la debilidad de nuestros principios internos de gobierno es un obstáculo para la legitimación de nuestros actos internacionales.

De ahí la necesidad de destacar la conexión entre la construcción de la universalidad democrática interna y la defensa de principios universalistas en el orden internacional. Si bien el orden internacional es estructuralmente incompleto, no por ello deja de ser objeto de una acción humana: en primer lugar, porque debe hallarse orientado por la idea de un orden venidero, siempre incompleto pero siempre necesaria; después, porque postula la intervención de los Estados a fin de instaurar un orden conforme con el ideal de humanidad. No hay orden respetuoso del hombre en el plano internacional sin Estados democráticos en el plano interior.

Las formas indirectas de guerra —desestabilización, terrorismo— pusieron al desnudo esta correspondencia: los Estados no democráticos con pretensión de respetables utilizan estas armas no transparentes. El desarrollo de nuevos tipos de conflictos debe permitir también precisar los principios de la acción internacional.

B - *La decisión incierta*

1 / Los límites de la negociación

La guerra es una cuestión de pasión, mientras que las relaciones internacionales son una cuestión de interés: en ellas se negocia. El *negotium*, el comercio, remite a la idea de intereses mutuos. El conflicto puede surgir cuando se ha llegado al estado de lo innegociable: sin esta frontera a la negociación no podría haber afirmación de los Estados, puesto que podrían verse movidos a negarse a sí mismos. La política internacional consiste en fijar la frontera entre lo que puede ser negociado y lo que no puede serlo.

Esta es la razón por la que en un Estado democrático no puede haber una buena política exterior secreta en cuanto a sus *objetivos*: esta política se acantona en el secreto cuando es incierta por sí misma.[8] Por esencia, no implica ningún riesgo el que los fines de la política exterior salgan a plena luz: su enunciación forma parte de esa obra pedagógica que es el proyecto político. El que la *conducción* de la política exterior deba permanecer secreta, no tiene nada de contradictorio; en cambio, sí lo es enunciar los medios y refugiarse tras el secreto de los fines, como lo demostró la ausencia de debate sobre las finalidades cuando irrumpieron en la escena interior francesa los problemas de Oriente medio.

Existen dos tendencias en la opinión pública actual: o bien sostener la vanagloria nacional con baladronadas belicosas, o bien deshacer los compromisos. En ambos casos, el movimiento de simplificación surgió de un sentimiento de extrañeza del mundo: ir a luchar contra molinos no identificados despreciando el principio de realidad, o abandonar el mundo demasiado complejo y negarse a considerar que los asuntos exteriores son asuntos nuestros.

Los diplomáticos sólo negocian sobre los objetivos de la política exterior cuando la política no los ha establecido, y la táctica del otro

[8] Véase Nicolas Tenzer y Franck Magnard: "Le terrorisme et la politique étrangère de la France au Moyen-Orient", *Le Débat*, nº 45, mayo-septiembre de 1987 y "Politique étrangère et éducation", *Défense nationale*, enero de 1988.

se torna entonces marcadamente eficaz. Un gobierno puede negociar intercambios de rehenes por prisioneros detenidos legítimamente. Entran entonces a jugar consideraciones pragmáticas: ¿soltaremos a estos prisioneros por nada? ¿Y si se ponen a violar de nuevo las reglas del derecho internacional y del Estado de derecho? ¿Cuál es la contrapartida? ¿Cuáles serán los efectos sobre la opinión pública? Sin embargo, los Estados democráticos no negocian aquí nada fundamental; tampoco dicen que el terrorismo internacional sea aceptable. En Munich, Francia e Inglaterra negociaron e hicieron concesiones sobre lo innegociable: por eso "perdieron". Sólo mucho después, al proclamar que no habría paz negociada sino una capitulación incondicional de la Alemania nazi, los Aliados mostraron al mundo, en el plano de los principios, que sabían dónde estaban las verdaderas apuestas de la política internacional. Si hubiera que resumir el criterio de lo inaceptable en materia internacional, se podría afirmar que es lo que destruye el orden existente: limitado, pero necesario. Con esto se asimila la destrucción de la soberanía checa o polaca antes de la Segunda Guerra Mundial o la libanesa en nuestros días: la pérdida de lo que fue resultado de una verdadera construcción histórica, de un progreso parcial, pero real de la humanidad.

Este principio de destrucción de un orden debe ser interpretado con claridad. De acuerdo con una concepción maximalista, todo orden parcial —es decir, en el orden internacional, un Estado— tendría vocación a ser destruido, y llegado el caso por la violencia, cuando no es democrático. Según una tesis minimalista, todo Estado tendrá en cambio vocación a perdurar; por otra parte, el reconocimiento de los Estados, en derecho internacional, priva sobre el de los gobiernos. La realidad, así como el afán de alcanzar la construcción de un orden internacional pacificado, conducen a privilegiar una solución intermedia. La declaración de guerra a un Estado, así fuese no democrático, entraña *en sí misma* el cuestionamiento del orden internacional. Pero el sistema internacional no es de ningún modo cerrado: los Estados no democráticos no tardarán nada, salvo los más aislados de ellos —Albania—, en cometer actos *internacionales* contrarios al orden internacional, que requerirán la intervención de otros Estados. En la hora actual, y en la gran mayoría de los casos, la guerra es de hecho responsabilidad de Estados no democráticos. Así

pues, el deber de intervención deberá ser de interpretación limitada: el genocidio cometido en Camboya en tiempos de Pol Pot hubiera justificado una acción internacional semejante. Pero, en términos globales, hay que considerar que cualquier orden interno, aun siendo imperfecto, es un orden mínimo que promete un orden mejor, y que no hay ninguna razón política para teorizar un deber de intervención. Salvo cuando la humanidad está en cuestión, la política se detiene en las fronteras del Estado. Sólo por *razones de hecho* referidas a los lazos entre acción interna y acción internacional contribuirá el entretejido de las relaciones entre los Estados al progreso de las políticas internas. Pues en la mayor parte de los casos la existencia de la soberanía del Estado y la autonomía política no son negociables en materia internacional. Este claro principio de acción se confunde cuando se trata del terrorismo.

2 / El ejemplo del terrorismo

El terrorismo no puede ser banalizado ni reducido a un objeto desprovisto de sentido. Se habla del terrorismo, de sus implicaciones, de sus orígenes y de sus finalidades. No es así como se habla del bandidismo.

Insistir sobre el carácter absurdo del terrorismo no contribuye a explicar la realidad: existe una significación del terrorismo. Ubicar al terrorismo en la categoría de los fenómenos absurdos oscurece el análisis de los terrorismos situándolos en una misma categoría, e impide distinguirlos. Insistir solamente en la inhumanidad del terrorismo, con independencia de una concepción *política* del mundo, es igualmente insuficiente. Por lo demás, esto reduce la lucha contra el terrorismo a simples medidas policiales que no atacan sus causas fundamentales y estructurales. Así pues, la cuestión del sentido del terrorismo no es abstracta sino que posee una virtud operativa. Lo condenable es el empleo del terrorismo contra un orden democrático, y no el terrorismo *en sí*: ¿acaso no se utilizó legítimamente el terrorismo contra el invasor nazi? Tanto en materia interior como en materia internacional, la condena del *acto* terrorista debe suceder a la de la inspiración de quienes lo utilizan. En el orden internacional, el terrorismo debe ser erradicado, pues se orienta a un orden inter-

nacional sin comunicación, fundado en Estados no democráticos y que, tanto en lo interior como en lo exterior, no se preocupan por la *idea de humanidad.*

En las relaciones internacionales, la manera en que se utiliza el terrorismo reviste un carácter relativamente novedoso. Es clásico atacar al colonizador o al invasor en el territorio que ocupa; lo reciente es golpear, lejos de las bases del movimiento terrorista, a un Estado oficialmente en paz para obligarlo a modificar su política exterior. Por eso, el derecho internacional experimenta grandes dificultades en cuanto a aislar el fenómeno terrorista, mientras que esta singularización es necesaria para facilitar su condena.

El terrorismo es un medio de guerra aun si se presenta en una época que la mayoría de los ciudadanos percibe como un tiempo de paz: de ahí la dificultad de respuesta. Las manifestaciones del terrorismo son diferentes de las otras manifestaciones de guerra, internacional o civil, pero no lo son sus motivaciones. La ambigüedad del derecho internacional está en condenar la guerra misma; preconizando al mismo tiempo la solución pacífica de los diferendos. Lo que el derecho internacional intenta promover es un principio de legibilidad y transparencia del orden internacional. De ahí la regla ilusoria de los textos internacionales según la cual hay que "portar las armas abiertamente".[9] La finalidad del terrorismo es el embrollamiento. El terrorismo participa, pues, de la dilución de la frontera entre la guerra y la paz. El terrorismo es instauración de desorden. Tiende a quebrantar el monopolio de la violencia legítima de los Estados, sea en la escena nacional o internacional. La guerra tiende, por naturaleza, a utilizar todos los medios para asegurar el triunfo del que escogió librarla o del que se vio obligado a hacerla. No hay leyes de la guerra. El terrorismo no es un absurdo sólo susceptible de una condena moral, sino un acto de guerra que se explica como los otros actos de guerra y que reclama una respuesta específica.

Si el terrorismo internacional significa la guerra y el fracaso de las relaciones internacionales, en una democracia, el terrorismo interno resulta particularmente escandaloso pues expresa el fracaso de la

[9] Convenciones de Ginebra de 1949.

política. El terrorismo es en cierto modo lo reprimido de la democracia: habíamos olvidado que nuestro orden pacificado podía contener en sí gérmenes de locura destructiva. Originalmente, el terrorismo era un medio de lucha contra un tirano: el tiranicidio era legítimo. El objetivo estaba claro: matar al príncipe, esperando propiciar así la reforma del Estado. En democracia, todo el mundo puede expresarse, discutir, y la acción violenta ya no aparece como necesaria, razonable e inevitable. Ahora bien, el terrorismo existe; es necesario explicarlo y no despreciarlo por absurdo e irracional: pues hasta la irracionalidad del terrorismo tiene una causa. En el plano interno, el terrorismo como rechazo de la sociedad y la política es la forma paroxística de la angustia individual frente a la colectividad. Este terrorismo se opone al sistema de manera radical, y ataca primeramente a las autoridades instaladas. Pero sus autores, cuya motivación es totalmente ideológica saben que sus golpes, que hacen daño, no pueden abatir a una sociedad sino solamente provocarla y, en el mejor de los casos, desestabilizarla, enervarla, hacerle perder su legimitidad con reacciones desmedidas.

El terrorismo interno es el signo más agudo de una crisis de "comprensibilidad": señala una ausencia no sólo de comprensión de la sociedad y de sus mecanismos esenciales, sino también del conocimiento de las vías para acceder a esta comprensión. Antes de ser un movimiento de rebeldía, es también un movimiento de desesperación y angustia. Lo que no se comprende debe ser destruido; el orden incomprensible, y por lo tanto aterrador y abominable, debe ser abolido. No se trata, por cierto, de enaltecer a unos cuantos locos aislados, "estadísticamente" no significativos, cuya eventual "comprensión" —como se "comprende" la demencia— no debe disudir de destruirlos. Sólo se trata de decir aquí que el terrorismo es también la forma extrema de una grave realidad social en la que se desecha la comprensión del sentido de las reglas democráticas y la percepción de su universalidad.

El rechazo de las reglas de funcionamiento social, se deba a la incomprensión del mundo moderno o a la adhesión a valores incompatibles con él, es propicio para el desencadenamiento de la violencia y para que nazcan movimientos que rechacen en bloque el orden existente. La reacción de repulsa individual característica de los

países industrializados y la reacción de masas propia de ciertos países subdesarrollados, son dos facetas del mismo fenómeno. Es significativo que la aculturación revolucionaria y el fanatismo religioso, así estuviese fundado en un sustrato teológico muy elaborado, hayan producido dos formas de terrorismo que sólo difieren por su lugar de nacimiento y por sus síntomas: un terrorismo individual cuyo campo de acción es interno, un terrorismo de Estado que dispone de los medios ideológicos y materiales para ser internacional. Nada permite pensar que estos dos fenómenos se extinguirán rápidamente de muerte natural. Por el contrario, la evolución de las sociedades permite prever su crecimiento, más lento en nuestras sociedades democráticas, mas rápido en las sociedades del Tercer Mundo.

El terrorismo interno es en cierto modo el anarquismo realizado al modo de la singularidad, por no poder serlo al modo social. Expresa la negación de dos principios, el de humanidad y el de socialidad —que marcan la definición de un recorrido hacia lo universal— principios, que, como ya hemos visto, eran constitutivos de la sociedad política. Nacionalmente, el terrorismo es no sólo negación de lo humano sino también ausencia de esperanza de hallar alguna vez esa humanidad. Contra esta propensión a la absoluta negación se erige toda política, absoluta negación que anula a la política en la guerra abierta.

C - *La guerra*

1 / La guerra, fenómeno histórico

La guerra no es un fenómeno pasajero en la historia de la humanidad, condenado a desaparecer al progresar la conciencia de la universalidad del mundo. Observando la historia, parece un desarreglo necesario e inadmisible, inevitable e inaceptable. La guerra es la hipertrofia de lo particular contra lo universal; es la marca de la finitud del hombre y de su sujeción, irrisoria y constitutiva, aquello que lo singulariza y finalmente lo anula. La guerra reviste la especificidad de ser contra el hombre, inhumana, y al mismo tiempo de ser

propia del hombre, de que no se puede concebir *históricamente* una humanidad sin guerra, que sería una humanidad sin historia.

Las guerras por excelencia son las guerras de religión, las guerras de pasión; ellas son a la vez más absolutas, más abominables y más "humanas" que las guerras de conquista. Adorno escribía que se realizaría el colmo de la inhumanidad con la realización del sueño aparentemente humano de Edward Grey: la guerra sin odio.[10] Si el origen de los conflictos fueran sólo los intereses, en teoría sería posible evitarlos, sellar compromisos; pues la guerra produce sobre todo perdedores. Los intereses pueden entenderse, transigir, integrarse. Pero el hombre no renuncia a aquello en lo que cree; de ahí los conflictos Irán-Irak, las guerras tribales africanas, que no responden a motivos económicos, los conflictos India-Pakistán. La avidez de riquezas o la superpoblación de ciertos territorios no explican por sí solas las guerras coloniales.

Esta inconstancia humana, este "amor de los hombres por la novedad" que ya descubría Maquiavelo,[11] hace que la guerra sea una constante en la historia. Toda ciencia histórica es una polemología. El intervalo entre guerras es un fenómeno efímero, y la paz es la continuación de la guerra por otros medios. Esta es la realidad de la guerra fría, lo mismo que de la distensión. Sólo cambia la táctica: las "ilusiones de la distensión"[12] son las ilusiones de la paz. Quien no quiere la guerra no quiere la historia, o deposita esperanzas en una historia extraordinaria despojada de toda aspereza. La aportación esencial de Hegel a la teoría de los conflictos consistió en señalar su lugar fatal en la historia. Los moralistas acusan de locura a los hombres que en vez de arreglar sus diferendos por la voz de la razón y el diálogo, prefieren encomendarse a la decisión de las armas. Lejos de los tumultos de la historia, los filósofos redactan sus proyectos de paz perpetua: en 1712, el abate de Saint-Pierre; en 1795, Kant. Para Hegel, el individuo no puede oponerse a la historia, como si pudiera existir un orden superior en nombre del cual el individuo tendría

[10] *Minima moralia*, París, Payot, 1980, pág. 54.

[11] *Discours sur la première décade de Tite-Live*, París, Berger-Levrault, 1980, III, 21, pág. 299.

[12] Título de un trabajo de Patrick Wajsman.

derecho a superar a la realidad, juzgarla, condenarla, forjándose una pura idea —individual— del mundo mejor.[13] Hegel critica tanto a Kant como a Rousseau: Rousseau propuso una filosofía de la existencia en la que el hombre se complace con la virtud de su corazón,[14] mientras que él condena el curso del mundo en el que triunfan la falsa cultura y el vicio. La moral kantiana, así como la de Rousseau, no nos permiten superar la historia sino únicamente abstraernos de ella. Se corre entonces el riesgo del "envanecimiento de Don Quijote", virtuoso al margen de la historia.[15] El individualismo moral es *políticamente* impotente. No se podría decir por ello que haya que resignarse a la guerra.

2 / Superar la guerra

Si en los tiempos que corren, hay cierta esperanza de superar esta historia guerrera, es porque la Segunda Guerra Mundial modificó la naturaleza y la apuesta de los conflictos. Surgió un enemigo que era el mal absoluto. Más allá de la mera lucha contra el invasor, hacer la guerra a Hitler era un deber político. En las guerras anteriores, la civilización no estaba en entredicho; por otra parte, lo que vuelve tan horrenda a la Primera Guerra Mundial es su carácter vano, poco decisivo, el carácter impreciso de los fines de guerra de nuestros enemigos, cuando nada "justifica" tantas muertes. Después de la Segunda Guerra Mundial, como dice Adorno, sería una "idea estúpida" pensar que "la vida podrá recomenzar como antes", o que "podría haber una 'reconstrucción' de la civilización, como si la reconstrucción de la civilización no fuera ya su negación".[16] El genocidio no es un "intermedio", sino una "catástrofe en sí". Lo que pasó en Europa dejó necesariamente consecuencias. "La cantidad de

[13] La insurrección de los resistentes contra el orden hitleriano no es una insurrección contra la historia sino un acto que la consuma. Aceptar la historia no es ni someterse a ella ni sustraérsela.

[14] Véase Philonenko: *Essais sur la philosophie de la guerre*, París, Vrin, 2a. ed., 1988, pág. 62 y sigs.

[15] Ibídem, pág. 64.

[16] *Minima moralia*, ibídem, § 33, pág. 53.

víctimas representa un salto cualitativo para la sociedad en su conjunto, un salto a la barbarie".[17] La guerra destruye siempre: lo ilusorio es creer que puede construir. La historia, definida como polemología, nunca es otra cosa que esa destrucción sistemática de la humanidad.[18] Después de la Segunda Guerra Mundial, la conciencia de esta trituración progresiva de la humanidad se mostró a plena luz.

Y, sin embargo, estar listos para hacer la guerra es hoy en día una necesidad para evitar la guerra. Sigue siendo nuestra mejor disuasión. Pero sabemos que la guerra no será alegre ni animosa. La haremos sin espíritu "épico", y no como máquinas lanzadas mecánicamente y "a ciegas".[19] La libertad que defenderemos a través de la guerra tendrá el precio de nuestro descenso en la inhumanidad. Hay una contradicción inherente a la guerra. Como escribía Vauvenargues: "El vicio fomenta la guerra, la virtud combate".[20]

Por un lado, la guerra implica espíritu de sacrificio. Así, en Hegel, la guerra no es solamente una fatalidad histórica, el producto de una astucia de la razón: es también el compromiso histórico e inmediato en una totalidad ética, que permite expresar la realidad del individuo. Por otro lado, esa inhumanidad es hoy más intolerable que antaño. En nuestros días, pues, es preciso superar la teoría de Hegel y afirmar que el cosmopolitismo y el universalismo son ideas *que deben ser históricas*, y que no pasan por el mero alzamiento egoísta y confortable de la individualidad aislada contra la fealdad del mundo, sino por un proyecto político. La paz mundial es el ideal político por excelencia, pues corresponde inmejorablemente a la idea de humanidad del hombre.[21]

[17] Ibídem, pág. 53.

[18] Véase capítulo 8, pág. 230 y sigs.

[19] Adorno, ob. cit., pág. 53.

[20] *Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, París, Garnier-Flammarion, 1981, pág. 214.

[21] Esta concepción se opone aquí a la del Islam, que en todas las cosas hace una separación entre lo que es musulmán y lo que no lo es. Hasta opone la tierra del Islam, la Casa del Islam *(Dar al-Islam)*, donde reina la ley islámica, a la Casa de la Guerra *(Dar al-Harb)*, que corresponde al resto del mundo, donde domina el descreimiento y a la que se debe hacer la guerra santa, la *djihad*. Estos dos sistemas se entienden

A nuestras sociedades les resulta cada vez más difícil aceptar que el mundo es trágico y conflictivo por naturaleza, pero también administrar los conflictos inevitables; pues sólo se puede ganar un conflicto si se entiende a qué responde. Tampoco somos conscientes de que la guerra confiere asimismo al hombre una mentalidad de esclavo.[22] En la guerra, el hombre se pierde. La guerra no es posible sino por cuanto los hombres se transforman en seres desprovistos de significación; en sentido propio, se vuelven impersonales. Como afirmaba Berdiaeff: "El mito de la guerra bella y heroica, del Eros guerrero que se eleva por encima de la prosa cotidiana, es un producto de la esclavitud humana."[23] Pero, ¿podremos elegir? ¿Sabremos superar los antagonismos entre los particularismos culturales que hacen del mundo un universo fracturado, que no se puede amar entero?

Bibliografía

Arendt, Hannah: *L'impérialisme*, París, Fayard, 1982.

Aron, Raymond: *Paix et guerre entre les nations*, París, Calmann-Lévy, 1962.

Aron, Raymond: *Penser la guerre. Clausewitz* 1. *L'âge européen;* 2. *L'âge planétaire*, París, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1976.

Aron, Raymond: *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, París, Robert Laffont, 1977.

Aron, Raymond: "A propos de Clausewitz", *Commentaire*, invierno de 1985.

Aron, Raymond: "Nations et Empires", en *Dimensions de la conscience historique*, París, Plon, 1964.

Aron, Raymond: "Max Weber et la politique de puissance", *Etapes de la pensée sociologique*, París, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1967.

Bouthoul, Gaston: *Essais de polémologie*, París, Denoël/Gonthier, col. Médiations, 1976.

---

como irremediablemente cerrados sobre sí mismos, sin comunicación posible, y así la fórmula corriente de saludo, *salam alaykum*, "la paz sea contigo", sólo se pronuncia entre musulmanes (véase Bernard Lewis, ob. cit., págs. 113, 114, y 127, especialmente).

[22] Tolstoi citado por Philonenko, ob. cit., pág. 66.

[23] Ibídem, pág. 66.

Castoriadis, Cornélius: *Devant la guerre. Tome 1. Les réalités*, París, Fayard, Le livre de poche biblio essais, 1981.
Chaliand, Gérard: *Terrorismes et guérillas*, París, Flammarion, 1985.
Charnay, Jean-Paul: *Terrorisme et culture*, París, Cahiers de la FEDN, suplemento del número 11, 1981.
Debray, Régis: *Les empires contre l'Europe*, París, Gallimard, 1985.
Furet, François; Liniers, Antoine y Raynaud, Philippe: *Terrorisme et démocratie*, París, Fayard, 1985.
Laqueur, Walter: "Reflections on terrorism", *Foreing affairs*, Otoño de 1986, vol. 65.1.
Laqueur, Walter: *Le terrorisme*, París, PUF, 1979.
Merle, Marcel: *Sociologie des relations internationales*, París, Dalloz, 1976.
Merle, Marcel: *Forces et enjeux des relations internationales*, París, Economica, 1981.
Philonenko, Alexis: *Essai sur la philosophie de la guerre*, París, Vrin, 1976.
Rousset, David: *Sur la guerre*, París, Ramsay, 1987.
Tenzer, Nicolas y Magnard, Franck: "Politique étrangère et éducation", *Revue de défense nationale*, enero de 1988.
Tenzer, Nicolas y Magnard, Franck: "Le terrorisme et la politique étrangère de la France au Moyen-Orient", *Le Débat*, nº 45, Gallimard, mayo-septiembre de 1987.
Wieviorka, Michel: *Sociétés et terrorisme*, París, Fayard, 1988.
Revista *Esprit*, "Terrorismes", 2a. edición, 1986.
Revista *Etudes polémologiques*, nº 38, Segundo trimestre de 1986, FEDN, París.
Revista *Politique étrangère*, "Terrorisme et démocratie", 4/1986.
Revista *Pouvoirs*, nº 15: "La négociation", París, PUF, 1980.

Capítulo 13

LA CULTURA A RIESGO DE LA DEMOCRACIA

La palabra cultura es una de las más equívocas del vocabulario filosófico y político. A menudo se emplean las palabras cultura y civilización en forma indistinta:[1] la cultura de la Ilustración remite a la civilización de la Ilustración, la cultura occidental a la civilización occidental. Sin embargo, el término cultura es más restringido que el término civilización, pues la cultura no designa el conjunto de prácticas sino aquellas que poseen cierto valor: la cultura es propia de cierta civilización. Es también menos descriptivo y más "activo": el contenido de una cultura actúa sobre las costumbres. Se habla así de cultura jurídica o de cultura política: el Estado de derecho es el resultado de cierta cultura.

Cuando Voltaire, refiriéndose al siglo XVIII, señala que "si este siglo no es el de los grandes talentos, es el de los espíritus cultivados",[2] expresa la idea de que la influencia de una civilización y la huella que deja en la memoria histórica puede depender tanto de

[1] Acerca de sus relaciones, indicamos el libro de Philippe Bénéton: *Histoire de mots. Culture et civilisation*, París, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1975.

[2] Citado por Jacques Rigaud: *La culture pour vivre*, París, Gallimard, col. Idées, 1975, pág. 15.

unos cuantos "faros" individuales como de un espíritu "medio" de la parte *visible* de una sociedad. Si sólo hubieran estado Leonardo de Vinci o Miguel Angel, no habría existido civilización del Renacimiento, civilización excepcional más que arquetipo de la civilización.

La comprensión histórica de lo que define la caracterización de una civilización varía según las épocas. Es preciso definir la civilización como el *sistema de prácticas, creencias e ideologías que conforman la imagen exterior de la cultura de la mayoría de quienes disponen de medios para comunicar en un momento dado.* La civilización resulta de la cultura media, estadística, no de todo un pueblo, *a priori*, sino de los que tienen acceso a la palabra, de los que forman el *espíritu público*: el siglo de la Ilustración no habría tenido posteridad política sin una difusión suficientemente vasta de las teorías de sus pensadores emblemáticos. Lo cierto es que, en el siglo XVIII, los difusores de este espíritu público eran poco numerosos; ahora forman la casi totalidad de un país, sobre todo en los países desarrollados, que son también los países más democráticos. Sólo la opinión pública traduce la época. Es un cambio histórico de dimensión capital: Antiguamente, *la sociedad* —aquella que podía pensarse como sociedad y legar un mensaje— estaba formada por sólo una parte de los individuos; ahora, *la* sociedad se confunde con la sociedad en su conjunto: cualesquiera que sean el peso y la influencia de las élites, ellas ya no forman el espíritu de una nación. Vivimos en otro tipo de civilización que se asienta en una cultura cuyo contenido tiene que haber cambiado. La que da el tono es, por estructura, la cultura de masas.

La cultura expresa la solidaridad, solidaridad no sólo pasiva —en cuanto sentimiento de que los habitantes de un mismo país tienen un destino común— sino activa, pues la constitución de la cultura no es posible más que cuando existe voluntad de profundizar el sentido de esta solidaridad. Esta solidaridad reclama la idea de colectividad, que la hace posible, y de individuo, que constituye su fin. Pues la cultura está al servicio del hombre: al posibilitar la educación de su personalidad, la cultura le inspira su deber de luchar contra la opresión social e ideológica y lo conduce a la búsqueda de lo universal: la cultura no puede sino ser escucha, deseo de descubrimiento, promesa de pensamiento infinito. Así pues, la cultura posee

una dimensión colectiva y una dimensión individual: constitutiva del lazo social, ella se hace para y por el hombre.

Como expresión pasiva de la civilización, la cultura no está desencarnada sino históricamente situada, y abarca todos los aspectos de la vida de los individuos. Sin embargo, debe ir más allá de esta correspondencia inmediata y conducir a una búsqueda de la universalidad: su superación de la historia y de las determinaciones sociales es su prenda de duración. De este modo, de manera activa, la cultura desempeña un papel constitutivo en la sociedad política, pero también existe una responsabilidad política de preservar esta actividad de la cultura.

El camino de la cultura que trazamos es el de una difícil superación: superación de la inmediatez irrecusable de la cultura de la que partimos por el universalismo cultural en el que toda cultura se crea como valor; superación también del relativismo cultural por el voluntarismo político, sin el cual no puede haber democracia cultural ni, indudablemente, democracia a secas.

A - *La cultura, expresión de una civilización*

El papel activo que puede cumplir la cultura sólo se comprende por referencia a sus condiciones de constitución. La cultura se opone a la naturaleza: se aproxima como significante de una emergencia, de un nacimiento, de una construcción. La cultura, en este sentido, es siempre prometeica: es así como pudieron construirse la sociedad política y el derecho. La cultura permite que aparezca una comunicación, comunicación que es promesa de superación de esta misma cultura. Mediante la comunicación y el intercambio, cada cultura, entrando en relación con otras culturas, participa en la construcción de una civilización.[3]

La cultura desempeña un papel constitutivo sobre la nación, lugar

[3] Recordemos por otra parte que el modo de comunicación influye sobre el contenido de la cultura: los comunicantes no son los mismos en un mundo donde la comunicación está mediatizada y en una sociedad donde el diálogo es la matriz de cada relación.

de unidad política y de reconocimiento cultural, lugar de educación y de acción. El hombre no se realiza en una cultura abstracta sino en una cultura concreta. El "localismo" cultural demuestra que la cultura puede ser universal sin dejar de cerrarse sobre sí misma. La pluralidad de historias y culturas potencialmente antagónicas, los diferentes movimientos de las civilizaciones en su progreso y en sus ritmos de evolución, vuelven aleatorios el diálogo, el intercambio y la fraternidad entre las naciones. He aquí el motivo por el que debe superarse este hecho comprobado de una pluralidad de culturas.

1 / La pluralidad de culturas

El sistema cultural se define por un nudo de correspondencias entre las costumbres, las opiniones, los hábitos, el ritmo de los trabajos y los días. Un grupo humano identificado corresponde a una cultura. Al etnólogo o el sociólogo les es imposible separar su arte, así como sus actividades de creación y pensamiento, de las costumbres de mesa o los ritos matrimoniales. La cultura pasa a ser un sistema autorreferente. En particular, las culturas estudiadas por el etnólogo son en cierta forma unas mónadas sin puerta ni ventana que, al no haber entrado en comunicación, sufren una parálisis de sus particularismos. En *Race et histoire*, Claude Lévi-Strauss insistió sobre este proceso de diferenciación. Habla sin reservas de *las* culturas humanas e insiste en el hecho de que las diferencias son más marcadas entre dos culturas primitivas —los incas y los habitantes del antiguo Dahomey, por ejemplo— que entre Estados Unidos y Gran Bretaña. La consideración de estos sistemas culturales conduce a la siguiente definición extensiva de la cultura, la de la UNESCO: "suma total de las actividades creadoras de un pueblo, de sus métodos de producción y apropiación de los bienes materiales, de su forma de organización, sus creencias y sus sufrimientos, de su trabajo y sus recreaciones, de sus sueños y sus éxitos".[4] Cuando se examinan sociedades diferentes, cuyas prácticas son tipificadas, se deduce rápidamente que todas las culturas son heterogéneas por estructura. La diferencia

[4] Citado por Alain Finkielkraut, "La dissolution de la culture", *Le Débat*, nº 35, pág. 13.

crea a la cultura y la cultura suscita la diferencia. Las culturas son potencialmente iguales, a falta de medios para discriminarlas. Ahora bien, esta concepción pasiva e indiferenciada conduce al relativismo cultural, concomitante al nacimiento de la etnografía y del ideal de descolonización.

Al sugerir también que existe cierto "*optimum* de diversidad", Claude Lévi-Strauss verifica que en el mundo operan dos movimientos: uno que tiende al "mantenimiento" y hasta a la "acentuación de los particularismos", y otro que expresa la "convergencia" y "afinidad" de las diferentes culturas.[5] En el plano interno se observan las mismas dos tendencias: una a la diversificación cultural de las sociedades, otra a la homogeneización. La diversidad de culturas da cuenta de la coexistencia de las civilizaciones.[6]

Para Claude Lévi-Strauss, la única actitud que traduce la pertenencia a la humanidad es considerarla como una trabazón de culturas diferentes y rechazar una "discriminación entre culturas y costumbres". Para él, "el bárbaro es ante todo el hombre que cree en la barbarie".[7] No se debe arrojar a la naturaleza, exterior a la cultura, aquello que no responde a la norma bajo la que vivimos. Lo salvaje a su juicio, sería arrojar al salvaje "fuera de la humanidad". Después de todo, la noción de "humanidad, globalizadora, sin distinción de raza o civilización, todas las formas de la especie humana", es "tardía y de expansión limitada".[8] Al reintegrar a las civilizaciones primitivas en el área cultural, Claude Lévi-Strauss les vuelve a dar una "historia" y las alista en la marcha del mundo universal. De este modo, lo que era una querella teórica pasa a ser una querella política. Si el relativismo cultural debe ser superado, es porque las culturas diferentes están en comunicación. Precisamente porque *la incomu-*

[5] *Race et histoire*, París, Gonthier-Médiations, 1968, pág. 15.

[6] En cambio, Lévi-Strauss no señala que cuando se reducen, las diferencias entre culturas las que perduran tienen aún más fuerza; de ahí los riesgos de conflicto ya señalados. Este es el problema capital del presente: el empobrecimiento de las culturas y la exacerbación de las disemejanzas radicales en la concepción de lo humano.

[7] Idem, pág. 22.

[8] Idem, pág. 20.

nicabilidad[9] *es inaceptable y peligrosa en la hora de la comunicación universal,* hay que superar el aislamiento de la propia cultura. Ahora bien, ¿es esto posible?

2 / ¿Superar la propia cultura?

La cultura se incrusta en un territorio cuyo espacio está delimitado en la historia. No se puede apreciar o criticar la diversidad de culturas sin referirse al carácter cerrado o abierto de las civilizaciones en las que tomaron cuerpo. Si a la postre, y en un plano teórico, ningún proyecto "humanista"[10] puede encontrar su solución como no sea en una fusión de culturas, entonces su riqueza está hecha de diálogo. La vida de una cultura, nacida en lo particular, sólo se concibe por su aspiración a lo universal, que la impulsa hacia la otra cultura.

Ciertamente, como escribe Lévi-Strauss: "El hombre no realiza su naturaleza en una humanidad abstracta sino en culturas tradicionales".[11] Pero de este modo Lévi-Strauss redescubre un particularismo antiguo y reaviva un conflicto entre dos concepciones de la cultura. Es un hecho irremediable el que la cultura no pueda escapar a un territorio, como tampoco sustraerse al tiempo de su historia. Pero las costumbres, las características propias de un pueblo no son la cultura: no hacen más que explicar por qué pudo nacer en tal o cual lugar

[9] Lévi-Strauss dice, evidentemente, lo contrario: "Esta incomunicabilidad radical (...) mantenida dentro" de ciertos "límites (¿es esto posible? - NdA) no tiene nada de escandaloso. Incluso puede representar el precio a pagar para que se conserven los sistemas de valores da cada familia espiritual o de cada comunidad, y para que encuentren en su propio acervo los recursos necesarios a su renovación" (...). La "diversidad resulta en gran medida del deseo de cada cultura de oponerse a las que la rodean, de distinguirse de ellas; en una palabra, de ser ellas mismas (...). Es preciso" que "persista en ellas cierta impermeabilidad" (*Le regard éloigné*, París, Plon, 1983, pág. 15).

[10] Denominemos así a todo proyecto fundado en el reconocimiento de una humanidad universal del hombre. Humanista se opone aquí, en sentido propio, a "racista".

[11] Idem, pág. 23.

una forma de cultura determinada. Goethe se explica por Alemania; así su obra tiene alcance universal, es porque no se reduce a ella.

El conflicto[12] entre el *Aufklärung*, para el cual la cultura tiene que ser *a priori* universalista, y el romanticismo alemán, que encuentra que el *Volksgeist* —el alma colectiva de una nación—, popularizado por Herder, es una realidad insoslayable, debe ser superado. Hay un hecho: las naciones existen y las obras culturales pueden ser legítimamente percibidas como monumentos de la grandeza nacional. Pero esta visión pasiva de la cultura debe ser abolida en favor de una concepción histórica de su evolución.

La interpretación de las diferencias en la evolución cultural reclama una concepción del devenir histórico. Según un primer enfoque, llamado evolucionista, como las diversas sociedades humanas corresponden a estadios o etapas de un mismo proceso, no cabría pronunciarse por una diferencia de culturas. La humanidad llegaría a ser una e idéntica, pero progresivamente. Por una suerte de sistematización de la visión hegeliana y determinista de la historia, la variedad de culturas demostraría que en un proceso existen diversos momentos que disimularían una realidad más profunda.

De acuerdo con una segunda concepción, forjada por Lévi-Strauss con miras a desbaratar la idea de progreso de la civilización, tal como la presupone el enfoque evolucionista, ninguna cultura sería la réplica exacta de otra además, no habría pueblo sin historia y, por lo tanto, sin cultura. Las diferencias entre civilizaciones se deberían a que "no todas llevaron el diario de su infancia".[13] La naturaleza de las culturas difiere según que se expresen o que no se expresen: unas no pueden entrar en comunicación ni con otros pueblos ni con los siglos venideros, las otras intercambian y legan. Lévi-Strauss interpreta estas diferencias de desarrollo recurriendo a conceptos históricos explicativos. Comienza por distinguir una historia estacionaria, historia lenta, de pueblos cerrados sobre sí mismos, y una historia acumulativa o adquisitiva, historia agitada,

[12] Véase Alain Finkielkraut: *La défaite de la pensée*, París, Gallimard, 1987, especialmente págs. 16 y 17.

[13] Ob. cit., pág. 32.

escrita en plural, con vocación de ser una parte de la historia universal. La historia "progresiva, adquisitiva (...) acumula los hallazgos e invenciones para construir grandes civilizaciones". La historia estacionaria es la de pueblos no desprovistos de talento, pero en los que falta el "don sintético".[14] El origen del carácter más o menos acumulativo de la historia reside en la "posibilidad, para una cultura, de totalizar el conjunto complejo de invenciones de toda índole que llamamos civilización". Esta posibilidad es "función del número y diversidad de culturas con las que ella participa en la elaboración —casi siempre involuntaria— de una común estrategia".[15]

Por ejemplo, el Renacimiento fue producto del "encuentro y fusión de las influencias más diversas", las tradiciones griega, romana, germánica, anglosajona, árabe y hasta china. Por el contrario, la América precolombina no se benefició con el aporte de múltiples culturas. En sí mismos, ciertos aspectos de las culturas peruana o mexicana, en el momento de su descubrimiento, no son inferiores a las cualidades de las culturas de Europa; sólo que los diferentes aspectos de estas culturas están "no tan bien articulados".

En consecuencia, para Claude Lévi-Strauss "la historia acumulativa no es propiedad de ciertas razas o ciertas culturas", sino que "resulta de su *conducta* más bien que de su *naturaleza*"; en suma, de "su *manera de estar juntas*". Así pues, la historia acumulativa es "la forma de historia característica de esos superorganismos sociales que constituyen los grupos de sociedades, mientras que la historia estacionaria —si existiera verdaderamente— sería la marca de ese género de vida inferior que es el de las sociedades solitarias".[16]

Parece difícil no estar de acuerdo con lo que comprueba Claude Lévi-Strauss. En cambio, su alcance político merece ser reexaminado. Es verdad que, *a priori*, ninguna cultura está destinada al encierro, pero a la postre su "conducta" determina su "naturaleza" y, en el orden internacional, su grado de civilidad. Por lo tanto, no podemos ser indiferentes a la apertura o al cierre de las otras culturas.

[14] Idem, pág. 33.
[15] Idem, pág. 72.
[16] Idem, pág. 73.

Nuestro juicio sobre ellas va a depender más de su "actitud" que de su cualidad intrínseca, puesto esto es lo que nos permitirá *hablarles*.

El objetivo de la política es preservar el carácter específico de cada cultura, no oponiéndola a otras cerrándose y replegándose, sino en cuanto expresión de una aspiración universal. El interés por la comunicación más amplia y perfecta posible, que permite la expresión libre de las ideas, la puesta en contacto de los ciudadanos y los pueblos, la sociabilidad esencial al progreso de la humanidad, es el primer deber político de los Estados. Esta comunicación se despliega en una lengua dada y no en esperanto o en volapük. En este sentido, la idea de una defensa de la perfección de la lengua no procede del nacionalismo sino que es el medio de expresión de una universalidad: porque ésa es la magia de las lenguas, poder ser traducidas y ensanchar así el círculo de quienes las comprenden inmediatamente.

En este mapa cultural del mundo que Lévi-Strauss despliega ante nosotros, hay un ausente de peso: el hombre. Como si para él, diera lo mismo vivir en un complejo cultural o en otro. Como si, por inferencia necesaria, la política de las naciones —y por lo tanto la libertad de este hombre, su aptitud democrática, su seguridad y su integridad, sin las cuales no hay humanidad— no estuviera determinada en primera instancia, *de manera inmediata*, por la actitud de estas culturas. No es fortuito que lo que aún llamamos barbarie —no por eurocentrismo sino por convicción de que el hombre debe ser libre y respetado en todas partes— haya correspondido o corresponda aún a naciones que se encuentran al margen del mundo o que se niegan a enrolarse en un orden común del mundo: una cultura sólo se torna capaz de respetar al hombre y de inculcarle ese sentido de la universalidad que lo empuja hacia el otro, cuando acepta participar en la historia común del mundo. Defender el universalismo cultural es también optar por el único orden político que resguarda la humanidad del hombre.

B - *El universalismo cultural*

Sólo superando ese relativismo cultural que conduce a la fragmentación de culturas será posible rehabilitar la idea de universali-

dad cultural, sin la cual el hombre podrá verse sometido a prácticas que niegan su integridad. La cultura debe convertise en una denominación controlada —no es idéntica al hecho cultural—, y es preciso conceder un justo lugar a los momentos históricos específicos en los que mejor se expresó esa universalidad.

1 / El particularismo cultural contra el hombre

No es políticamente inocua la idea de que toda manifestación humana repetida en el marco de un grupo, es cultural. Alain Finkielkraut demostró en forma ejemplar de qué modo el relativismo cultural, al valorizar la ignorancia con los mismos derechos que el saber, la inconsciencia tanto como la conciencia, prepara la "disolución de la cultura"[17] y, separando a la cultura del pensamiento, la torna indiferente a la dignidad del hombre. Alain Finkielkraut denuncia la "cultura atrápalotodo",[18] consecuencia de esta misma elevación de la ignorancia al rango de cultura que, por otra parte, caracteriza a la definición de la cultura por la UNESCO: "conjunto de conocimientos y valores que no es objeto de ninguna enseñanza específica y que sin embargo todo miembro de una comunidad sabe".[19] Esta concepción de la cultura renuncia a enlazarla con la actividad del espíritu. Si se acepta esta definición, ya no hay norma que permita definir lo que es cultura y lo que no lo es: el Estado subvenciona indiferentemente y con los mismos derechos una acción de promoción de la "cultura" culinaria y conservatorios de música.

La lucha contra el relativismo cultural integra el combate contra el relativismo político. La oposición de culturas es un absurdo. Los sistemas ideológicos pueden ser inconciliables, pero sólo la compatibilidad define a las culturas, ya que las facetas que ellas revelan pertenecen al mismo hombre. La idea de una unidad de la cultura se justifica no sólo en nombre de la unidad del hombre y de la razón,

[17] Alain Finkielkraut, título del artículo citado.
[18] Idem, pág. 17.
[19] Citado por A. Finkielkraut, ídem. pág. 17.

sino también en nombre de un proyecto político que tiende a promover la amistad entre las personas y la promoción de la riqueza estética. Los valores de la Ilustración que Julien Benda defendía en *La trahison des clercs*, son reclamados por una universalidad que es la única capaz de liberar a la humanidad de su estado de guerra. Si bien el relativismo cultural parte de una inspiración "generosa", por cuanto supone un reconocimiento del otro y de las diferencias, puede ser peligroso, pues quita todo fundamento a la lucha contra el oscurantismo —"todo está permitido"— y contra el fanatismo. El relativismo se contradice a sí mismo: en el momento en que reconoce al otro en su singularidad, destruye este reconocimiento cerrándole el acceso a la comunicación.

Para A. Finkielkraut, de este relativismo nace también el racismo: "El método de pensamiento del racismo se recompone al abrigo del concepto irreprochable de cultura. Con la sacralización de la identidad cultural, el individuo queda nuevamente consignado en su pertenencia".[20] Opuestamente, es significativo que Barrés haya afirmado que "lo moral es no pretender librarse de su raza".[21] Los defensores del relativismo no aceptan individuos libres de su cultura y de la influencia del medio: las circunstancias particulares, nacionales, raciales y culturales son para ellos realidades irrecusables.

La defensa de los particularismos legitima la negativa a comunicar —yo no *necesito* del otro pues me basto a mí mismo— y finalmente la insensibilidad a concepciones diferentes del mundo —veré al otro a través de mi prisma y no tengo por qué intentar ponerme en su lugar—, la "sordera de las culturas".[22] La opción es comunicar o no. Ahora bien, elegir la irreductible diferencia —el diálogo entre las diferencias radicales, cuando se lo juzga inútil, es ilusorio— es elegir la guerra. Mi mundo, que para mí es un absoluto, será siempre demasiado estrecho, y el otro, al recordarme mi diferencia, me hará sentir incómodo. Así pues, mi mundo se convertirá en el mundo entero, y el otro deberá someterse o desaparecer. Alain

[20] Idem, pág. 22.
[21] Citado por A. Finkielkraut, ob. cit., pág. 23.
[22] Idem, pág. 23.

Finkielkraut llega a esta conclusión: "El diálogo" entre culturas "es invocado" por el defensor del relativismo cultural "en nombre de una concepción del hombre que lo excluye absolutamente: aquí la aniquilación del individuo recibe el nombre de libertad; y el vocablo cultura sirve de estandarte humanista a la división de la humanidad en entidades colectivas e irreductibles".[23] De este modo, el encierro de las culturas despoja al individuo singular de su libertad constitutiva, y a lo colectivo, a lo público, de su dimensión universalista, sin la cual será opresor o liberticida. Así pues, defender la universalidad es devolver al individuo su libertad de espíritu primera y, a la sociedad, su capacidad para construirse políticamente sin generar opresión. Es también defender *la* cultura en la que esta universalidad se expresa.

2 / El universalismo cultural: un proyecto cultural para Europa

No existe reconocimiento abstracto en una humanidad general que no venga suscitado por una cultura particular; pero no hay cultura sin un mensaje universalizable guiado por una idea de universalidad. Hablar de universalidad no consiste simplemente en remitirse a una cultura globalmente aceptada, a una cultura media, compartida, pero insignificante. Tal es el error, denunciado por Alain Finkielkraut, de quienes identifican cultura mundializada —la *world music*— con cultura universal. Para comprender lo que significa la promoción de la cultura universal es menester ir *políticamente* más lejos que el autor de *La défaite de la pensée.* La apertura a lo universal es una disposición del espíritu, posibilitada y cultivada por la educación, fundada en la búsqueda de la comunicación y del diálogo entre los hombres. Esta apertura sólo puede ser pensada allí donde se haya hecho presente la noción de sujeto, provisto de atributos no tanto metafísicos como políticos. El universalismo sólo era capaz de realizarse si superaba el naturalismo moral mediante la *creación* de un espacio político dirigido por la razón.

Así pues, el gran momento de la civilización es el de la Ilustración,

[23] Idem, pág. 23.

que se expresa en la filosofía de Kant en su forma más sistemática. Al someter el espacio humano a una ley moral universalizable, Kant prepara el terreno para el reconocimiento de la existencia de derechos inherentes a la persona humana y no sólo al ciudadano de un Estado. Esta distinción reaparece en la esfera cultural: la cultura sólo existe porque es nacional; sólo vale porque apunta a la universalidad; de este modo, en Europa, en el seno de un espacio particular, nació una idea universal que confunde la identidad de Europa con la conciencia de la identidad del género humano. Lo universal europeo no es un identidad cerrada. Con Kant aparece la idea de un espacio cultural único que puede hacer de la humanidad un conjunto unido Con el *ideal* cosmopolita, no sólo la idea de cultura, contenida en una idea del hombre, puede superar el crisol nacional en el que nació, sino que la universalización de los gustos permite prever la construcción de un espacio intersubjetivo pacificado. Libertad y movimiento, originalidad y estabilidad política podían reconciliarse.

Al igual que Claude Lévi-Strauss, podemos respetar la diversidad de culturas y anhelar una "coalición de culturas"[24] en la civilización mundial. Pero el respeto a los mandamientos universalistas de las grandes religiones monoteístas, convertidos en valores políticos inmanentes, debe ser el punto común de todas esas culturas. De lo contrario, el diálogo entre culturas es un término vano, puesto que el hombre del que cada una de ellas habla aisladamente no sería el mismo para todas.

Hay momentos históricos en los que la comunicación de culturas, guiada por una idea del hombre, se realizó en forma más acentuada. Si es arriesgado instaurar una jerarquía de culturas en sí mismas, jerarquía que entonces no se fundaría en su voluntad de ponerse en comunicación, el potencial de reunión de culturas y de unidad de la civilización varía según las épocas y regiones. Hubo así algunas grandes síntesis: el Renacimiento, la época de la Ilustración, la Europa oriental antes de la Primera Guerra Mundial.

Milan Kundera reflexionó de manera ejemplar sobre la significación del predominio cultural de algunas regiones y épocas. "Europa

[24] Ob. cit., pág. 79.

central quería ser la imagen condensada de Europa y de su variada riqueza, una pequeña Europa archieuropea, modelo en miniatura de la Europa de naciones concebidas según la regla: el máximo de diversidad sobre el mínimo espacio".[25] Europa central representaba antaño a Europa: simbolizaba la tradición occidental de cultura, inteligencia y libertad del espíritu; o sea que era un nexo. Cuando la identidad de esta civilización se vio amenazada, la vida cultural se intensificó y exacerbó, ligándose la cultura y el pueblo mediante una tácita alianza. Esos centros culturales, inspirados por una misma idea del hombre, eran Viena, Praga, Budapest y Varsovia. Esta cultura de la Europa central, de "fronteras imaginarias", era una cultura sin Estado. "A mediados del siglo XIV, la universidad Charles congregó en Praga a intelectuales" de diversas nacionalidades con, "en germen, la idea de una comunidad multinacional en la que cada cual tiene derecho a su propia lengua".[26] Esto dio lugar, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, a una brillante civilización de múltiples lenguas y pertenencias.

Kundera nos dice que podemos ser bastante pesimistas en cuanto a la percepción de la necesidad de la idea cultural en Europa: "Europa" central "vive el cambio de su destino después de 1945 no sólo como una catástrofe política, sino como el cuestionamiento de su civilización",[27] lo que explica que "toda la creación centroeuropea de nuestro siglo hasta el presente podría ser entendida como una larga meditación sobre el posible fin de la humanidad europea".[28] Pero si Europa occidental "no notó la desaparición de su gran foco cultural", es porque "ya no siente su unidad como una unidad cultural".[29] Europa era portadora de una idea universal; los particularismos nacionales tomaron la delantera y ese espíritu cultural se esfumó en la desbandada.

Sin embargo, la idea cultural europea puede ser hoy una de las

[25] "Un Occident kidnappé ou la tragédie de l'Europe centrale", *Le Débat*, nº 27, noviembre de 1983, pág. 7.

[26] Idem, pág. 13.

[27] Idem, pág. 10.

[28] Idem, pág. 16.

[29] Idem, pág. 16.

últimas oportunidades para la realización de un ideal de cultura universalista. No se ha consolidado en absoluto la plasmación política de una idea europea. No sólo por razones geográficas, relativamente secundarias, sino también por razones de conciencia política. Hace muy poco, en efecto, que se defiende sin tapujos la pertenencia a Europa, que se reivindica la identificación con valores europeos —de universalismo, de razón—, que se osa hablar de patrimonio europeo; pues hubo un tiempo en que los intelectuales progresistas idealizaban a China y el tercer mundo, los valores así llamados de liberación, las otras culturas y no la cultura así llamada "burguesa" y los valores ideológicamente sospechosos de opresión.[30]

Ahora que se la ha aceptado, la idea europea sigue conservando su carácter dialéctico, en el sentido de que sólo puede vivir en la inestabilidad. Debe negar la idea nacional y defender el cosmopolitismo, pero su tierra de abono sigue siendo una cultura nacional. Debe ser europea, pero abierta al mundo —otras culturas están abiertas al diálogo con Europa—, pues el universalismo europeo se desmentiría si se encerrara en sí mismo. Edgar Morin tiene razón cuando dice que Europa es un "complejo"[31] —*complexus*: tejido junto—: la cultura europea no es identitaria, descriptible, cerrada. Es un *diálogo* hecho de reenvíos, de alianzas, de confrontaciones, por cuanto las historias europeas se han "entremezclado y entre-construido de una manera conflictiva y solidaria a la vez".[32] Se puede aplicar a Europa la frase de Pascal: "Considero imposible conocer las partes sin conocer el todo, así como lo es conocer el todo sin conocer particularmente las partes".[33]

Pero *semejante Europa cultural sólo tiene sentido si la orienta una idea política*: sólo ella hace posible el diálogo entre las culturas europeas, a las que de lo contrario no enlazaría ningún ideal. Sin finalidad política, la idea europea es tan sólo una interpretación de historiador. La realidad europea está siempre *a posteriori*, es siempre fruto de una

[30] Edgar Morin: *Penser l'Europe*, París, Gallimard, 1987, especialmente pág. 8.
[31] Idem, pág. 25.
[32] Idem, pág. 26.
[33] Citado por Edgar Morin, ob. cit., pág. 28.

voluntad. Es preciso deshacerse del mito de una identidad europea *a priori*, establecida y definitiva o que se deba recuperar. Ahora bien, es de temer una despolitización europea si el Estado abdica, en el plano nacional, de la voluntad de promover políticamente una cierta idea del hombre libre. La despolitización nacional, correlato de la irresponsabilidad cultural y educativa de los Estados es el prolegómeno de la construcción de una Europa desculturizada y deshumanizada. "¿Qué queda de Europa a la hora de Europa?", preguntaba Alain Finkielkraut,[34] de Europa como modelo de una civilización preocupada por la defensa del pensamiento; pregunta que confluye con la nuestra: ¿podemos construir una universalidad a la hora en que la comunicación universal nos da esta posibilidad y nos la impone como exigencia? La idea europea tiene que remitir a una concepción de la humanidad, que es supraeuropea. El envite interno de la inmigración nos ofrece una ilustración de lo que significa esa humanidad.

3 / La inmigración: el envite de la universalidad política del hombre

El problema de la inmigración no es en, primer lugar, el de los inmigrantes, sino la percepción de la inmigración por el grueso de los habitantes. La integración no concierne únicamente a los inmigrantes, sino a la gran mayoría de la nación. Si la inmigración produce espanto es porque nuestra identidad —lo que somos, nuestra cultura, nuestros principios— no está afirmada. El otro nos reenvía a nuestra propia nada. Poner al otro en la picota es exorcizar un poco más todavía el miedo al vacío que nos habita.

Es un hecho probado que la crisis cultural provoca miedo al extranjero. ¿Por qué? Porque, como afirma Dominique Schnapper, "la identidad nacional no es un hecho biológico sino cultural: se es francés por la práctica de una lengua, la interiorización de una cultura, la voluntad de participar en la vida económica y política".[35]

[34] *Le Monde*, 13 de julio de 1989. Véase también F. Ivernel y N. Tenzer, "Drôle de bicentenaire!", *Libération*, 30 de mayo de 1989.

[35] "L'Islam en France", *Commentaire*, nº 38, verano de 1987, pág. 361.

Y la autora añade que "en la tradición política francesa, la unidad nacional se funda en la unidad de lengua y cultura ". De ahí el símbolo de una nación francesa constituida por el mismo dictado hecho a la misma hora a todos los niños de Francia. Ahora bien, lo que falta es el lenguaje, la referencia común, la afirmación de principios de vida. Sólo ellos harán posible aceptar al otro sin temor de perder la escasa conexión con el mundo que queda: el de la nación, la idea vaga de una identidad francesa.

No hay una real homogeneidad posible y deseable de los comportamientos culturales de todos los que habitan un país, nacionales o extranjeros, ni se puede prever la desaparición de los particularismos históricos y culturales. Lo que importa es la capacidad para liberarse de la cultura inconsciente y adherir a principios no inmediatos de organización social y política. Este paso por lo político es fundamental. Pues, políticamente, la igualdad de derechos y deberes, si se entiende estrictamente este principios, es en sí misma factor de unidad cultural: derecho y deber de participar en la vida de la ciudad, derecho y deber de favorecer todo aquello que concurra al desarrollo del pensamiento libre no son compatibles con cualquier régimen político ni con cualquier cultura. Concretamente, la dificultad está en conciliar el sentido de pertenencia a la comunidad, lugar de sociabilidad y de educación de base, con la posibilidad de participar en la vida nacional, el respeto al medio familiar, del que no se puede sustraer al niño pues correría el riesgo de caer en la anomia y el descarrío, y con la integración en una sociedad política. La desculturación no debe conducir a la aculturación.

Existen dos acepciones de la nación.[36] Para una de ellas, procedente de la teoría electiva, la nación no existe sino por consentimiento de quienes la pueblan: ella es obra del individuo. Según una concepción étnica u orgánica, el individuo es obra de la nación; su voluntad está regida por su pertenencia. La tradición francesa corresponde a la primera interpretación, aun cuando en Francia ambas teorías se

[36] Para un resumen, véase la síntesis que hace Alain Finkielkraut en *Etre français aujourd'hui et demain*, Informe de la Comisión de Nacionalidad, tomo 1, Les auditions publiques, París, UGE, col. 10/18, 1988, pág. 596.

hayan enfrentado. No encerrar a los individuos en su cultura es optar por la primera concepción. La segunda era la de Maurras, quien afirmaba que un judío era incapaz de comprender un verso de Racine. Alain Finkielkraut demuestra que para acabar con los riesgos de xenofobia y racismo no alcanza con sustituir la noción de raza por la de cultura: he aquí la ilusión del antirracismo contemporáneo, que descansa en un naturalismo teórico y en una pasividad política. *El antirracismo es político y no cultural*: supone una voluntad de arrancamiento al determinismo tradicional e histórico; se funda en un acto de conciencia y de voluntad. La ciudadanía y el universalismo no preexisten a una construcción política. Sólo el imperativo de integración autoriza a rechazar cualquier práctica contraria a las normas políticas y éticas contenidas en la idea de derechos del hombre. También autoriza a ello el *universalismo democrático*, verdadera legitimidad de una integración, y que no puede ser homologado con el pasaje de una cultura a otra. La integración debe significar el pasaje de un estado de encierro a una apertura, de una concepción relativista del hombre a una filosofía que lo entiende como un absoluto.

C - *La política cultural a prueba de la democracia*

En la era de la comunicación de masas, la cultura cambia de soporte. En otro tiempo, la que hacía la cultura era una parte restringida de la sociedad. Ahora, la hace todo el mundo o no la hace nadie. El envite de la política cultural es el siguiente: el mensaje transmitido por la masa, ¿es o no contrario a los principios culturales esenciales? A partir del momento en que la comunicación general alcanza a cada uno, la política cultural revela su carácter necesario y se interpreta como factor de legitimación y de constitución de la política a secas. Al ser democrática, la política cultural es social: antaño elitista, la cultura sólo tiene *hoy* un sentido si los que no tenían acceso a ella la comparten y reconocen. En la época de la sociedad restringida la política cultural era un concepto desprovisto de significado. Contemporánea de la aparición de la sociedad de masas, ella es resocialización y repolitización de una sociedad de individuos. La cultura, fundada en el aumento potencialmente infinito de la comu-

nicación, es política; la política, entendida como arte de construir un proyecto mediante la participación de todos, es cultural.

Esto explica la razón por la que la finalidad educativa de la cultura constituye otro aspecto de la política cultural. La cultura permite el ensanchamiento del mundo y la educación de la personalidad y el gusto; es un factor de integración. Porque nacen emociones comunes frente a una obra de arte, porque se instaura un reconocimiento común de su belleza, porque se constituye una comunidad cultural que va más allá de la propia socialidad política: por todo ello es posible la política cultural. La idea del hombre, que hace al fundamento del universalismo democrático, se adquiere también en la experiencia concreta de la sensibilidad común a la belleza. La experiencia estética no puede ser disociada de la idea de humanidad.

Pero la dificultad de una política cultural reside en que la cultura no se da en el hombre como el comer y el beber. La cultura supone un aprendizaje, una educación y la adquisición de técnicas de expresión y percepción. El gusto y la sensibilidad también se aprenden. Así pues, no se puede dar un título cultural adquirido de una vez para siempre, como se da un bien material o una suma de dinero. La cultura supone un trabajo largo y paciente, solitario, de adquisición, una larga maduración, que es lo único que permite la familiarización progresiva y nunca acabada con la cultura y, por lo tanto, una mejor integración en el mundo en que vivimos.

1 / Las obligaciones de la acción cultural

El problema de la política cultural, es más aun que para cualquier otra política, la dificultad de valorar su eficacia. Es absurdo hablar de eficacia cuando el objetivo fijado es la impregnación cultural de una población. Un objetivo como éste, de largo aliento, no se realiza fácilmente; la política cultural tiene que ser una política de pequeños avances. Es un asunto espinoso apreciar la eficacia de la política cultural en nombre de los museos construidos o por la asistencia a las salas de concierto. Lo primero a tener en cuenta es el objetivo cualitativo, que guía la recepción del mensaje, siempre diferenciado. Esta diferenciación en los medios tiene por contrapartida la unidad de inspiración.

La política cultural exige, por naturaleza, una unidad de espíritu que va a la par con la idea de hombre libre, idea que la orienta. No puede ajustarse a la heterogeneidad del desarrollo cultural, es decir, a los diferentes grados de aprehensión de la cultura. La política cultural, aplicable por definición a poblaciones diferentes, tiene que tener una meta única. Esta unidad debe ser concebida como una *obligación*. Renunciar al rigor impuesto por esta unidad no es hacer política cultural: reconocer las desigualdades culturales no implica bajar las exigencias. Cuando la política cultural se aplica solamente a una parte de la población de un Estado, es defectuosa: no hay que dejar que crezca el divorcio entre una parte de la sociedad y la cultura.

La voluntad globalizadora de la política cultural —actuar no sólo a través de la cultura sino también sobre sus condiciones de recepción— está marcada por el sello de la necesidad. Sin esa voluntad, la política se torna ilusoria. El carácter global de la política cultural muestra una condición de necesidad, pues la cultura no se reduce a una práctica artística sino que depende del espíritu público, favorable u hostil al desarrollo cultural, que demasiado a menudo se renuncia *a priori*, a definir políticamente. Ahora bien, es engañoso actuar localmente, sólo sobre ciertos elementos de la cultura —museos, salas de espectáculos— cuando estas acciones limitadas no van acompañadas de un proyecto político de conjunto. Así pues, la política misma debe promover los principios de la acción cultural. Sin esta implicación política, la cultura quedará limitada a partes restringidas de la sociedad. El signo de la prosperidad cultural es el desarrollo de la cultura en sociedad. La política cultural no consiste en imponer Beethoven en un horario de gran escucha, sino en hacer que el público pida Beethoven más que un programa de variedades. Es necesario, pues, llevarlo a que lo pida, y por lo tanto a conocerlo. Este resultado será posibilitado no *sólo* por la política cultural *stricto sensu*: supone en primer término una *acción de los relevos no culturales de la acción cultural*: educación, medios de comunicación de masas, concepción del trabajo, concepción general del desarrollo político. En democracia, cuando hay ausencia de demanda, la política de oferta tiene nada más que un sentido limitado. Ahora bien, esa demanda será por fuerza la culminación de una política compleja

que anude entre sí las obras y las prácticas, con resonancias y correspondencias.

2 / Una cultura común

El desarrollo de la personalidad es inseparable de la toma de conciencia de una universalidad. Esta universalidad es la del pensamiento, el cual, desbordando la particularidad del objeto presentado por la vida material, logra conceptualizar no sólo aquello que lo rodea sino también su propia actividad de pensar, acogiéndola como promesa de universalidad. En Hegel ya encontrábamos esta función de la *Bildung*: "El inicio de la cultura, del proceso de liberación respecto de la inmediatez de la vida sustancial, se efectuará siempre adquiriendo el conocimiento de los principios fundamentales y de los puntos de vista universales".[37] Este deseo de universalidad se adquiere en medio de los hombres.

La cultura nunca está fuera del mundo; no es, en sentido propio y en sus resultados, desinteresada. Por el contrario, está siempre entre los hombres; es factura de un lazo unificador: pese a la soledad del artista o de quien disfruta de la cultura, no es nunca un acto solitario. La vocación aparentemente egoísta del artista no es asimilable a un individualismo de encierro: el artista da su vida y su obra al mundo; con ello, participa en el progreso del lenguaje y ofrece la promesa de su enriquecimiento infinito. El despertar de la sensibilidad va llevando a la comunicación; el estudio de la historia o de la filosofía autoriza una percepción política. El individuo presa de la cultura debe ser situado en un mundo en comunicación. En este mundo, debe llegar a comunicar y a expresar, y no aislarse en su pequeña celda para recibir pasivamente un mensaje, sino participar en la institución de una nueva comunidad. La apertura al arte permite apreciar en qué consistiría una armoniosa diversidad.

La superación de una cultura dada, más allá del goce inmediato, es consustancial a la historia de la cultura: una cultura no se opone

[37] *La phénoménologie de l'Esprit*, tomo 1, París, Aubier-Montaigne, 1941, reed., 1975, págs. 7 y 8.

a otra cultura sino que ambas se pertenecen mutuamente y se alimentan, mientras que dos obras doctrinarias pueden oponerse en forma radical. En materia cultural, más allá de las querellas de escuela, que son tan sólo la espuma de lo humano, toda obra de arte presenta y, por decirlo de algún modo, introduce a todas las otras y no las elimina. Lo dice Malraux: "La noche de Baudelaire se une con la de Miguel Angel; no la hace desaparecer".[38] Y la historia del arte contribuye a un edificio siempre renovado, en sus partes y en el todo: "Por el mero hecho de nacer, todo gran arte modifica los del pasado. Después de Van Gogh, Rembrandt no es en absoluto lo que era después de Delacroix".[39]

Lo percibió Kant, quien en *La crítica de la facultad del juicio* mostraba que la cultura, incluyendo su función de ejercicio de la sensibilidad, tendía a la universalidad y a la construcción de un espacio que ahora llamaríamos intersubjetivo. La cultura consagra la pertenencia a un mundo en el que es posible expresar sentimientos que escapan a la arbitrariedad y el encierro y, al mismo tiempo, realizar la propia libertad unificando contingencia y universalidad.

Los intercambios culturales traen aparejada una mundialización de la cultura. Es visible que encontramos el mismo tipo de cultura de gran público en Japón, Estados Unidos, Europa, y hasta en ciertos paíes en desarrollo. Todos tienen acceso a la misma cultura de masas, por más que haya diferencias en los modos de aprehensión y comprensión. El problema reside en la naturaleza de la cultura así universalizada. Las culturas de las que comúnmente se habla, ¿pueden realmente llamarse así? ¿Posibilitan el ejercicio de las mismas facultades, de las mismas capacidades, de las mismas sensibilidades? Hannah Arendt se hace esta pregunta: ¿la "relación de la sociedad de masas con la cultura será, *mutatis mutandis*, la misma que el vínculo de la sociedad" restringida "con la cultura" elitista "que le precedió".[40] La respuesta es, a todas luces, negativa.

Vivimos una crisis de la cultura que coincide con una proclividad

[38] *La voix du silence*, París, NRF, 1951, pág. 63.
[39] Idem, pág. 65.
[40] *La crise de la culture*, París, Gallimard, 1972, pág. 254.

a la dominación de la sociedad media. En otro tiempo la cultura debía integrarse en la sociedad, a la que ella formaba y constituía. Ahora la cultura es integrada y digerida por la sociedad, que puede arrogarse el derecho de cambiar su definición hasta el punto de desconectarla de la idea de un orden político propicio al desarrollo del hombre. Indudablemente, las dos culturas a que nos referimos no son las mismas.

Hannah Arendt desmontó el mecanismo que da origen a esta confusión semántica. El problema de la sociedad no es solamente su ausencia de cultura y de interés por el arte. Por el contrario, la sociedad contemporánea se interesa en los pretendidos valores culturales. Por este hecho, emplea la palabra "cultura" como garantía ideológica y hace de todas las manifestaciones sociales algo cultural. Lo cultural y lo no cultural entran indistintamente en el proceso de consumo cultural.[41] La cultura ha ingresado en la *era de la insignificancia.* Cuidémonos, no obstante, de las ilusiones nostálgicas y elitistas: la cultura burguesa —el "filisteísmo cultivado", como lo llama Hannah Arendt— o la cultura actual de las élites llamadas cultivadas, no se fundan necesariamente en una lenta práctica y una lenta maduración. Eran y son aún en parte armas para triunfar socialmente, para civilizarse y no verdaderamente para educarse. La cultura no es nada sin un trabajo individual y solitario de reflexión sobre el mundo, sin una voluntad de escapar a la influencia de la sociedad, sin rebeldía. Tampoco es nada si no se integra en una civilización que defienda los valores de razón y universalidad.

Los valores culturales, o bien son valores de cambio, como sucedía en otras épocas, monedas para comprarse una posición superior —¡lo cual no es una razón para seguir a Bourdieu y condenar la cultura clásica!—, o bien, para la gran masa, se convierten en la expresión irrisoria de una libertad alienada por la moda.

[41] Es preferible una cultura de masas que produzca sus propios bienes, nos dice H. Arendt. Pues al menos así, a falta de promover la inteligencia de las masas, preservaremos la distinción conceptual entre lo que favorece la libertad del espíritu y lo que la contraría. El ocio seguirá siendo percibido como ocio, necesario para el equilibrio de la vida, y las actividades del espíritu serán reconocidas en su especificidad.

La cultura es lo que dura; es permanencia: y esto funda su necesidad para el hombre. Como lo expresaba Hannah Arendt: "el mundo se vuelve inhumano cuando se lo arrastra en un movimiento en el que no subsiste ninguna especie de permanencia".[42]

Expresión de una época, histórica, permite que se superen las condiciones de producción de esta época. Podemos comprender de qué modo cada momento histórico hizo *posible* la existencia de Leonardo da Vinci, Mozart o Picasso; pero ninguna historia puede explicarlos, y su arte sobrevive a la crítica de sus determinaciones. La cultura no puede escapar a la historicidad. "La cultura es la herencia de la cualidad del mundo".[43] Es inmortal porque es histórica, y porque corresponde al estado de una civilización. Es histórica —y no una desaparecida en los agujeros negros de la historia— porque es promesa de universalidad.

Bibliografía

Benda, Julien: *La trahison des clercs*, París, Hachette, Le livre de poche Pluriel, 1977.

Bloom, Allan: *L'âme désarmée*, París, Julliard, 1987.

Finkielkraut, Alain: *La défaite de la pensée*, París, Gallimard, 1987.

Finkielkraut, Alain: "La dissolution de la culture", *Le Débat*, nº 35, noviembre de 1985.

Hell, Victor: *L'idée de culture*, París, PUF, Que sais-je?, 1981.

Henry, Michel: *La barbarie*, París, Grasset, 1987.

Kundera, Milan: "Un Occident kidnappé ou la tragédie de l'Europe centrale", *Le Débat*, nº 27, noviembre de 1983.

Lévi-Strauss, Claude: *Race et histoire*, París, Gonthier-Médiations, 1968.

Lévi-Strauss, Claude: *Le regard éloigné*, París, Plon, 1983, especialmente el prefacio y el capítulo 1, "Race et culture".

Lipovetsky, Gilles: *L'ère du vide*, París, Gallimard, 1983.

Lipovetsky, Gilles: *L'empire de l'éphémère*, París, Gallimard, 1987.

Malraux, André: *Les voix du silence*, París, NRF, 1951.

Morin, Edgar: *Penser l'Europe*, París, Gallimard, 1987.

Rigaud, Jacques: *La culture pour vivre*, París, Gallimard, 1975.

Todorov, Tzvetan: "Lévi-Strauss entre universalisme et relativisme", *Le Débat*, nº 42, noviembre-diciembre de 1986.

[42] *Vies politiques*, París, Gallimard, col. Les Essais, 1974, pág. 19.

[43] Malraux, ob. cit., pág. 630,

Capítulo 14

LA POLITICA EN LA HORA UNIVERSAL

"La política de los filósofos es la que nadie *hace*. ¿Es, pues, una política?"

Merleau-Ponty, *Signes*

Regresión e impugnación de la política son producto de la evolución hacia una mayor inseguridad y mayores dudas sobre nuestras propias normas. Nuestro modelo político sigue siendo el de la ciudad griega, cuya inadecuación es evidente, y hasta el de las sociedades limitadas, en las que el debate sobre los asuntos de la ciudad se restringía a una élite, segura de sus principios y de su legitimidad. En la hora universal, la política sería una quimera. Podría entenderse que, no habiendo más mundo que descubrir y siendo la democracia formal una realidad en los países occidentales, cada cual podría saborear por fin la libertad mientras los gestionarios se encargan de brindar toda la prosperidad, felicidad, paz y estabilidad posibles. La ciudadanía, entendida como concepto contingente e históricamente superado, podría desaparecer del horizonte político sin mayores riesgos.

Las páginas que anteceden intentaron demostrar que este esquema resulta peligroso para nuestro futuro. El final de la política, acorde con el fin de la historia y de las ideologías, sellaría el término de todo progreso en la construcción democrática. Queda aún examinar hasta qué punto la comprensión de la política se halla hoy comprometida, y establecer por qué razón la política es aún indispensable.

A - *El estallido del lazo político*

La regresión de la política se debe primeramente a que el ámbito de la política se ha visto reducido. Una sociedad se define por la distinción entre lo que *es* político y lo que no lo es; o bien, para ser más exacto, entre lo que se *dice* político y aquello cuya pertenencia al ámbito político se recusa. Este reparto es concreto: ¿es o no político el debate sobre la comunicación, sobre las costumbres, sobre la educación? Este debate, ¿es parcial o totalmente político? ¿Hasta dónde debe y puede llegar el debate público? El debate sobre el ámbito de la política es más amplio que el referido al lugar del Estado. Tenderá a efectuar divisiones entre público y privado, individual y colectivo, y a trazar una separación entre la esfera de la libertad personal y lo que responde a obligaciones —aun cuando el ciudadano las interiorizara— que la limitan.

Es incorrecto plantear el problema de la política en términos de grados de opresión. El ejemplo del totalitarismo demuestra en forma hiperbólica la inepcia de las críticas de la política; el Estado totalitario, cuya pretensión es dirigir el pensamiento de cada individuo, disuelve la sociedad, niega la elaboración de un proyecto común —puesto que los individuos están atomizados— y suprime así el espacio en el que la política podría nacer. En un régimen de este tipo la política queda aniquilada; de ahí el error en que incurren los analistas del fenómeno totalitario cuando lo tienen por manifestación de un exceso de política.[1]

La crisis contemporánea de la política es otra cosa muy distinta. A la disolución de la sociedad, y por lo tanto de la política en los regímenes totalitarios, le corresponde una dislocación análoga en aquellas ideologías que asientan la realización del individuo, el equilibrio social y el progreso económico en la falta de proyecto. En su forma extrema, esta repulsa de la política presenta los rasgos de un voto protestatario que impugna la pretensión de la política a unir a los ciudadanos en torno de objetivos comunes, objetivos que eventualmente entrarían en contradicción con las metas particula-

[1] Véase capítulo 4. Véase también Claude Lefort: *Essais sur le politique*, París, Le Seuil, 1986, especialmente págs. 63 y 64.

res. En su configuración minimalista, la búsqueda de consenso es entendida como una protección del ciudadano contra debates políticos que, si bien pueden fundar la sociedad, también pueden estropear su apariencia pacificada.

Se dan con frecuencia tres formas de impugnación de la política: a la ideología historicista le sucedieron el antivoluntarismo liberal, el particularismo de extrema derecha y el consensualismo socialdemócrata. Estas tres formas de impugnación son fruto de la evolución de nuestras sociedades hacia una mayor complejidad y una mayor fragilidad a causa de la rapidez de transmisión de los mensajes, y hacia una menor certeza en cuanto a los resultados que cabría esperar de la política. La insignificancia del consenso actual traduce la existencia de una opinión pública titubeante que entorpece la concientización de la necesidad política.

1 / El consenso insignificante

"Consenso" es un término equívoco, pues su acepción no tiene un carácter estable. Reviste al menos dos sentidos. Decir que una sociedad es consensual puede significar que hay un consenso marcado acerca de ciertos temas sobre los que no era evidente ni que hubiese acuerdo inmediato ni que hubiese discusión colectiva. En este caso la sociedad es política, pues se ha comprometido en un debate público: la unión política será deudora de este debate. Pero el consenso puede existir sólo *por defecto.* Los ciudadanos se pondrían cada vez más de acuerdo precisamente porque ya no existiría un tema central, o porque la mayoría de los temas habrían desaparecido del campo político. Si el debate político es más reducido, el acuerdo no tiene sentido.

Si ya no hay tema central, se debe en parte a la preponderancia de los problemas de gestión en la vida política. No podemos menos que congratularnos de que la ideología haya desaparecido cada vez más de los ámbitos técnicos. En cambio, cómo no deplorar el estrechamiento de la escena calificada de "política", sólo ocupada ahora por cuestiones a cuyo respecto el ciudadano no especialista no tiene nada que decir, como no sea una *opinión* tan infundada como estéril, siempre cerrada y definitiva.

La orientación del debate hacia los temas tecnocráticos no es la causa principal de la blandura y la insignificancia del consenso. El *consenso por defecto* expresa la idea de que la gente parece querer responder individualmente a los problemas relativos a su manera de ser. Habría consenso sobre el hecho de que ya no es necesario que exista un consenso *político*. El consenso por defecto es la voluntad de no hacer entrar en el campo político temas sobre los cuales no hay consenso *a priori*: situación descabellada donde la política se reduce a un arte de ratificar lo que piensa cada cual y omite el papel de cuestionamiento de la política. Esto significa que ya no son cuestionables públicamente —y a menudo no se los cuestiona individualmente— nuestras conductas, nuestros proyectos, nuestras ideas sobre la vida y el mundo. Lo que hace que el hombre sea hombre ha perdido importancia.

La situación actual se caracteriza por un unanimismo lastimero y de pura fachada. Es fácil ser unánime sobre lo inesencial. Existe una ocultación de los problemas fundamentales, que han desaparecido de la escena pública, ocultación que lleva a la idea de que las cuestiones propiamente políticas ya no existen. Lo que así se silencia puede resurgir de manera violenta o de manera más difusa y menos detectable, en forma de disfunciones de la sociedad y de incapacidad para determinar los objetivos y resolver las crisis. Más aún cuanto que la opinión pública es frágil.

2 / ¿Es pública la opinión?

a - *Una opinión pública inhallable.* La existencia de un consenso por defecto se explica por la naturaleza misma de la opinión pública. En *El contrato social*, Rousseau distingue tres categorías de leyes:[2] las leyes políticas o fundamentales, las leyes civiles y las leyes criminales, que son la "sanción de todas las demás"; puesto que, según la concepción antigua, violar la ley es por naturaleza un acto criminal. A estas tres leyes Rousseau añade una ley que, según dice, se "graba (...) en los corazones de los ciudadanos"[3] y de la que "depende el

[2] II, 12, Garnier-Flammarion, París, 1976, pág. 90.
[3] Idem, pág. 91.

éxito de todas las otras": se trata de las "costumbres", del "uso", de la "opinión", en el sentido fuerte de *espíritu público*.

Las leyes no son nada si chocan con un consenso inexpresado pero fundador del orden social, y si no son un factor de creación de un nuevo consenso profundo. El gobierno, incapaz de implantar unas reformas generadoras de incomprensión y resistencia, está obligado a *actuar de tal modo que estas leyes sean aceptadas en su principio: los ciudadanos deben querer la existencia de leyes.*

El gobierno, que no puede desentenderse de la opinión, aun informulada, debe cumplir un papel de movilización y de formación del espíritu público, no porque tenga que determinar el contenido de éste sino porque de él depende la existencia de un espíritu semejante. La política es producto de la cultura, que le preexiste, y de la pedagogía, que es superación. En cuanto a la opinión, ni está totalmente fijada ni es completamente maleable; no obedece a la razón discursiva y a menudo es irracional, pero jamás resulta de lo arbitrario o fortuito.

¿De qué modo expresa un consenso la opinión pública? La opinión puede ser vacilante, insegura, poco presente, indiferente; en un país de esta clase, sin opinión *pública*, la sociedad no tendría unidad ni consistencia. No son los institutos de encuestas los que la consolidarán. La opinión también puede estar fragmentada en clanes antagónicos. Síntoma de ello fue el caso Dreyfus: la nación estaba dividida y no encontraba su unidad. Hubo que esperar por lo menos cuarenta años para que se lograse un acuerdo en cuanto a la forma republicana de gobierno. Otro caso es el de la opinión pública unida, fuerte y positiva. Aquí la unión no es superficial sino esencial: el campo de la opinión pública es vasto. Esta opinión se expresa políticamente, mediante la deliberación, y no la revelan simples sondeos. La voluntad, fruto de la deliberación, es diferente de la opinión, revelada por las encuestas. La deliberación permite que cada cual razone en términos de "equilibrio general", mientras que el sondeo parceliza y no permite arbitrar. La opinión pública nunca es la suma de las opiniones privadas. La lógica del sondeo es cuantitativa y estadística, no cualitativa. La deliberación es pedagogía, descubrimiento infinito de la libertad socializada del hombre, mientras que el sondeo, que supone que las preferencias están predeterminadas,

desprecia tanto la libertad como el universo social, el único en el que puede ella construirse.

b - *De la opinión pública a la unión política.* El problema no es que el ciudadano no tenga opinión sobre tal o cual asunto, sino que no sepa cómo formarse una, que sólo adopte una opinión privada obedeciendo a criterios privados, sin ligazón con una opinión pública, y que sea indiferente a la existencia o ausencia de acuerdo fundamental acerca de un tema. No es políticamente peligroso que un ciudadano, interrogado en la calle, diga: "no tengo opinión sobre eso". Esta retención del juicio es filosóficamente legítima y políticamente neutra. Pero se trata de una actitud muy difundida: las personas sólo aportan una respuesta individual a los problemas en los cuales las suertes personales y el destino colectivo están estrechamente imbricados: educación de los niños, conceptos de la familia, elecciones culturales. La política no podrá nacer sino cuando el ciudadano se hayan desprendido de la tendencia a afirmar: "yo pienso así, y lo mismo me da lo que piensen los demás desde el momento en que me dejan libre para actuar como quiero". No se trata de afirmar que hay que *imponer* una concepción única de la educación, la familia o la cultura, sino de obrar de tal modo que el debate sobre estas cuestiones, sin dejar de preservar la diversidad de actitudes, esté orientado por criterios públicos. Si el hombre político no logra contrarrestar la privatización de la conciencia pública, los ciudadanos seguirán quedándose sin respuesta, pues existen terrenos que sólo pueden conocer una respuesta colectiva, común, y donde el individuo solo no puede menos que embrollarse. Resucitar la política es algo más que una actitud intelectual y afectiva basada en la idea de comunidad de destino: es querer alcanzar la eficacia política.

La dislocación de la opinión pública engendra el riesgo de no tener sino una sociedad atomizada que puede preparar el terreno a regímenes de tipo totalitario. Cuando la sociedad está hecha tan sólo de individuos, no hay ya campo político. Todo se torna posible, puesto que se niegan los dos fundamentos de la política: el desarrollo del hombre y la necesidad de una comunicación social más consolidada. El voluntarismo político tiene que estar guiado por la conciencia de la universalidad del mundo. La política es acto de conciencia

y de voluntad, porque los principios positivos de organización política y de humanidad que hemos definido[4] no forman parte de los datos inmediatos sino que resultan de un trabajo del individuo sobre sí mismo, trabajo que le corresponde a la política suscitar. El deber de humanidad es un deber político: no sólo de politización "intelectual", definida como acción de tornar común lo que estaba disociado, sino de instauración concreta de un orden político que sea propicio a esta consideración de lo humano.

No ir en pos de la unión política es renegar de la política. La unión política es, en primer lugar, una unión cultural sin la cual no podría existir unión social, una unión sobre las razones de estar y de vivir juntos que se expresa en una *voluntad* de ir hacia el otro, de comunicarse con el otro, puesto que la naturaleza del hombre, que es la de ser sociable, lo conduce necesariamente, si quiere ser él mismo lo más perfectamente posible, a entrar en contacto con otros hombres. Buscar la unión política de los ciudadanos no es buscar el unanimismo por principio. La unión de una sociedad no ha progresado si esta sociedad ha afirmado de manera unánime su afición a la misma comida, al mismo juego, al mismo programa de televisión o al mismo dirigente político. La unión democrática no es producto del conformismo sino resultado de la expresión política de elección en acuerdo con el objetivo de la comunicación más desarrollada posible entre los individuos. La unión no puede ser resultado de un proceso pasivo: exige, por el contrario, la existencia de una decisión de naturaleza política, es decir, de una decisión colectiva. Lo que hoy ya no aparece es este papel constructor de la política.

B - *La política: ¿un arte inútil?*

Para que la política sea útil al ciudadano es preciso que le aporte algo, y que se haga presente la necesidad de un ámbito político. Si la utilidad de la política ya no se hace presente, es porque ignoramos lo que es la política y porque la identificamos, en el mejor de los casos,

[4] Véase capítulo 3, pág. 111 y sigs.

con la conducción de la economía y, en el peor, con un dominio del Estado sobre la sociedad.

1 / Reencontrar la política

Se alimenta el desconocimiento de lo que es la política para criticarla mejor. Las tesis de un sociólogo como Michel Crozier son reveladoras de esta tendencia que, por otra parte, él no es el único en encarnar. Incurre en la perogrullada aparente según la cual "en un régimen democrático, les toca a los gobernantes adecuarse al pueblo al que deben servir, y no al pueblo plegarse a los proyectos y antojos de sus gobernantes".[5] La realidad es muchísimo más compleja. Cualquiera suscribirá, aunque sólo fuese por realismo, la idea de que ningún gobierno puede arrogarse el derecho de imponer al pueblo una política que éste no desea. Pero un gobierno que no expresara una exigencia de *creación* política, es decir, de superación de la aspiración del pueblo inmediatamente enunciada, no sería un gobierno. Hacer política es *revelar* una *voluntad* subyacente del pueblo. La obra política es una obra de traducción. Si nadie *se atreve* ya a esclarecer, la sociedad se disloca. Es un acto de mala fe reducir la política al juego politicastro y, de la esterilidad y nocividad de este juego, inferir el carácter nocivo de la política.

Una segunda afirmación es más significativa todavía: "Entre nosotros la política está en crisis porque se convirtió en una actividad megalomaníaca. Los políticos se creen responsables de todo, precisan saberlo todo y tener una respuesta para todo".[6] Primer punto de crítica enunciado por Crozier, que sí tiene plena pertinencia: los hombres políticos deberían saberlo todo y tener una respuesta para todo. Existe una propensión a convertir cualquier cuestión, en apariencia la más anodina y la mas técnica, pero dotada de significación para ciertas categorías de los habitantes, en un punto central del debate público. Sin embargo, la política no es la enjambrazón categorial y sin lógica de conjunto de medidas cuya coherencia no está

[5] *Etat modeste, Etat moderne*, Fayard, París, 1987, pág. 8.
[6] Ob. cit., pág. 8.

afirmada. Esta desviación no es síntoma de una política "megalomaníaca" sino de una reducción de la política a sus características mínimas, y de una invasión del ámbito público por consideraciones privadas.

El error de M. Crozier es tomar la expresión "ser responsable de todo" en un sentido extensivo. La palabra "todo" es simplificadora de por sí: ningún hombre político debe ser responsable de *cada uno* de los actos de cada persona, pues esto querría decir que las dirige. Pero el político es, por definición, responsable del *conjunto* de una vida en sociedad, es decir, de nuestro marco de vida común.

Existe sobre todo una confusión subyacente en cuanto a lo que se entiende por político. ¿Quién es político, el Estado, el dirigente, el hombre político o el propio pueblo? La respuesta a esta pregunta permite desenmascarar las aproximaciones de las tesis de Crozier.

El *Estado* es el detentador del poder político en cuanto entidad compleja compuesta de varias instituciones, pero es también un ejecutor técnico. En su carácter de administración, el Estado dispone de una relativa autonomía. La administración estará tanto mejor controlada —leitmotiv éste de la ciencia administrativa y política— cuanto más firme sea el poder político y cuanto mejor definidos estén sus objetivos. No se puede inferir una relación de causalidad entre los así llamados excesos de la política y los de la administración. Así pues, es abusivo hacer del Estado el todo-político.

Político es también el *dirigente* político, el hombre político que ha logrado obtener el poder merced a los sufragios concedidos por sus electores. Este dirigente no ejerce el poder él solo, sin reparto ni control, y los poderes que se le otorgan dependen no solamente de la Constitución sino asimismo del estado de la opinión pública. En un régimen democrático, ningun poder político puede inmiscuirse en los ámbitos en los que la opinión pública no desea que entre, o cuando este poder no la ha convencido de que debía entrar. Lo político no se reduce, pues, al dirigente político.

Lo político es igualmente asimilado al *hombre político*. Es la hipótesis menos rica en sentido, porque lo esencial de una democracia reside en los debates que precedieron a esta llegada de un hombre político al poder. El hombre político no gobernante no es más que un intermediario, un intercesor del debate público, y no *lo* político.

Según una cuarta posibilidad, lo político no es otra cosa que el *pueblo*. A fin de cuentas, el que decide siempre es él, aun si el hombre político tiene a su respecto verdaderos deberes pedagógicos. El debate político no es sino el reflejo del estado del pueblo, de su grado de participación en la vida de la ciudad y de su conciencia de la existencia de problemas comunes. El hombre político puede y debe ser el revelador de este sentido de la comunidad: así como puede ocultar lo que es común a una sociedad y decidir no cumplir su papel de refuerzo de la comunidad. Pero no hará nada que el pueblo no sea capaz de construir; no creará la unión donde reina la división. Así pues, es esta cuarta acepción la que *resume* la naturaleza de lo político.

Si se traduce lo afirmado por Michel Crozier a la luz de esta última acepción, tenemos la tesis según la cual los ciudadanos —lo político— no podrían ser responsables de todo, lo cual es, propiamente hablando, incorrecto. Crozier objetaría tal vez que a cada ciudadano le toca ser responsable de lo que él desea. Una sociedad no puede organizarse de esta manera: a partir del momento en que existe una sociedad, es el *conjunto* de los ciudadanos que forman esta sociedad el que determina lo que pertenece a la decisión individual de cada ciudadano y lo que pertenece a la decisión de la colectividad. A los ciudadanos les corresponde fijar la frontera: y, a los hombres políticos ayudarlos a ello.

El error consiste en operar una separación radical entre los ciudadanos y la política, entre el mundo llamado civil y el mundo político, en exteriorizar a la política con relación al pueblo. Una sociedad no política, que no se define como política, no es una sociedad; es un conjunto de individuos a quienes nada une.

2 / El síndrome de la despolitización

La vida política está marcada por la existencia de ciclos breves que hacen que períodos de intensa movilización y de *aparente* politización, se vean seguidos por fases de rechazo explícito de la política. En cambio, la despolitización, como fenómeno característico de nuestra época, obedece a un ciclo extenso.

Históricamente, en contadas ocasiones la movilización alrededor

de un proyecto político abarcó el país entero, aun cuando la política —en Francia, sin duda, más que en otras partes— "desempeñó un papel excepcional".[7] ¿Es posible disociar lo que fueron estos proyectos políticos de circunstancias excepcionales como el fin de la Segunda Guerra Mundial, la guerra de Argelia e incluso las consecuencias de la crisis del treinta sobre la cristalización de un proyecto encarnado por el Frente Popular? En este último caso, como en el de la victoria de la unión de la izquierda de 1981, la definición del proyecto se efectuó de manera negativa: el miedo y el fastidio generaron un rechazo de lo existente y condujeron al pueblo a soñar con algo distinto. Cuando el sueño se disipó, el rechazo de la política se acentuó aún más, ya que el proyecto no respondía a un principio universalista sino que conllevaba una tentación de división social. Paradójicamente, el rechazo de la política aparecía justificado por la idea de una unión nueva de la sociedad. La lucha contra el movimiento despolitizador se hace difícil por la necesidad de que sea percibida la capacidad de unión de la política. Ahora bien, la afirmación de un proyecto político —afirmación potencialmente conflictiva— exige descartar el consenso político fingido y falso. Por eso las movilizaciones que culminaron en la superación u olvido de los conflictos fueron excepcionales y de corta duración.

Sin embargo, podemos señalar, junto con Paul Thibaud, que "la crisis de la política como sistema de acción, como capacidad de señalar una meta (...), no se vivió en Francia como una liberación sino que produjo más bien desasosiego".[8] Existe una desesperación latente en la despolitización francesa, ciertamente ajena a la indiferencia norteamericana que, por su parte, es concomitante con una fe colectiva. Esa desesperación se emparenta con la pérdida de ciertas ilusiones. En Francia, el ideal político se resume en un momento que no fue *realmente* político, en el sentido en que hemos escuchado esta expresión: el momento del sueño gaullista. El designio político del general de Gaulle, por sus ambiciosas miras y su imperiosidad, resultó profundamente exterior al espíritu del pueblo: fue la política

[7] Paul Thibaud: "Réhabilitation de la politique", *Esprit*, agosto-septiembre de 1986, pág. 9.

[8] Idem, pág. 10.

impuesta a los franceses en nombre de Francia, y no la política hecha por los franceses mismos. En nuestros días, la despolitización es más patente; pero la politización de los franceses, que habría precedido a los dos últimos decenios, era un mito.

El "fin de la excepcionalidad francesa" es ante todo la pérdida de creencia en la capacidad de los hombres políticos para hacer ellos solos la política, y de rescatar así las debilidades de un pueblo y aun sus cobardías. Este estado de hecho *obliga* a la política a convertirse en deliberación. Sólo resolviendo la crisis de decisión podremos aceptar este desafío.

C - *La crisis de decisión*

El déficit de decisión política no es una de las causas de la crisis —debida sobre todo a la incapacidad para desprenderse del relativismo comúnmente aceptado y a la búsqueda del unanimismo y el consenso a toda costa—, pero contribuye a su ocultamiento. Hay una relación entre la crisis de la decisión política y el estrechamiento del campo de la política.

1 / La unidad política

La existencia de una unidad política depende directamente del concepto de poder político que se tenga. En una primera acepción, el poder es un acto de mando, una orden que se juzga legítima pues hay una autoridad que la garantiza, pero orden al fin. Puede y debe haber discusión, pero esa orden no se coloca bajo el signo de un compromiso entre tendencias y opiniones diversas. Posee una lógica propia, tiende a expresar cierta unidad del espíritu público del momento y responde, de manera más o menos adecuada, a un estado de la mentalidad de la sociedad. Hay correspondencia entre la sociedad y la fisonomía del poder. El poder político es la expresión de una unidad y produce unidad.

En una segunda acepción, el poder es un sistema de poderes, y la sociedad un conglomerado de sociedades. El poder no sería más que una instancia de regulación. La sociedad estaría compuesta no tanto

de ciudadanos unidos, como de actores, los cuales tendrían por meta última imponer una configuración social en la que cada cual logrará, menos imponer sus puntos de vista al conjunto de la sociedad, que alcanzar el lugar que le permita, a él en particular, maximizar su papel.

Este último esquema, normativo tanto como descriptivo, hace que *la sociedad ya no pueda concebirse a sí misma desde el ángulo de la unidad.* Está regida por relaciones de fuerzas y poderes en beneficio de intereses tan sólo locales y parciales. En una sociedad semejante ya no resulta posible ningún consenso sólido. Ya no se advierte su necesidad; la sociedad *parece* funcionar sin acuerdo sobre sus principios propios. Desde ese momento, poco importa la forma que adopte, que sea una sociedad solidaria o que se asiente en la primacía del interés individual. Hay una solidaridad organizada, pero sin sentimiento de pertenencia a un mundo conocido.

Se propicia esta situación cuando se simplifica la manera de concebir la tarea del político: escuchar, y luego ejecutar para servir. Crozier se convirtió así en el especialista de una denuncia del "Estado arrogante", señalando que en lo sucesivo un Estado "ahora modesto" esté "en condiciones de escuchar a la sociedad, de comprender a los ciudadanos y por lo tanto de servirlos ayudándolos a realizar ellos mismos sus objetivos".[9]

La sociedad no existe *a priori.* No puede existir sino por construcción política y por mediación de una conciencia de sí misma que sólo lo político puede darle. Pero ella no se piensa *naturalmente,* es decir *sin intermediación,* y no tiene unidad si no tiene conciencia. "Escuchar a la sociedad", pues, no quiere decir nada.

En segundo lugar, entre "comprender a los ciudadanos" y "servirlos ayudándolos a realizar sus objetivos", la relación no es inmediata. Está claro que el Estado está al servicio de los ciudadanos; será preciso denunciarlo cuando por comodidad, desatención o corporatismo, muestre tendencia a encontrarse al servicio de sí mismo. Pero la traducción de la idea de servicio público no es inmediata: hay que interpretar, y como el interés de *los* públicos es casi siempre contradictorio, hay que elegir y armonizar; por lo tanto, decidir.

[9] Ob. cit., pág. 10.

El político no tiene que *definir* los objetivos de los ciudadanos sustituyéndose a éstos; sólo debe ofrecer un marco general sin el cual ciudadanos y dirigentes políticos se moverán a ciegas, desorientados. Si la política es débil, los objetivos estarán poco definidos y se habrá abierto el camino a la arbitrariedad del poder político y del poder administrativo. La política es fuerte cuando los ciudadanos han hecho sus elecciones, y esas elecciones se impondrán a todos. Si la unidad social es tambaleante, el juego de intereses hace las veces de regulación política.

2 / Regulación política e intereses

En Crozier, la regulación "política" cobra una forma... no política: como no hay política —y por lo tanto no hay proyecto—, es el juego de los actores el que modifica el sistema, y el factor explicativo esencial está en las relaciones de fuerzas entre los grupos. No vamos a discutir la pertinencia, en ciertas circunstancias, de esta descripción de las relaciones sociales. Pero en el plano normativo —y por lo tanto político—, esta concepción es inaceptable: de una situación localizada no se puede inferir una constante histórica en la regulación social. El político, garante de la cosa pública, se limitaría entonces a entrar en el juego de los actores y a adherirse a *uno* de sus puntos de vista. La acción política, consistente aquí en reforzar uno de los tantos puntos de vista para hacerlo triunfar —o, en el mejor de los casos, en presentarse como su resultante mínima—, ¡se vería conducida a no poder cambiar la ordenación misma de los puntos de vista! Ahora bien, *el criterio primordial para el éxito de la política es superar todo lo posible la guerra de puntos de vista.* Crozier presupone que esta guerra de puntos de vista es insuperable y que ella define el ámbito político. ¡La tesis es coherente, pero hubiese tenido que ser explícita!

La conclusión *Estado modesto, Estado moderno* pone al descubierto las consecuencias de esta actitud. Es un vibrante alegato en favor del "no hacer nada que responde a principios" a fin de no chocar a los desdichados ciudadanos ahítos de sus... incertidumbres. Crozier toma el ejemplo de la educación: "No sabemos bien qué fines asignarle" y "acerca de estos fines no se podría poner de acuerdo a

dos franceses sobre tres".[10] Esto es verdad y es lo que explica precisamente la crisis de la educación.[11] Pues sería de interés —es decir, de la tranquilidad— de la mayoría de los actores no intentar construir estos fines: habría que preguntarse entonces qué tipo de vida y de sociedad queremos para el futuro, y esta interrogación es tremendamente dolorosa.

Crozier continúa en estos términos: "Si creemos en la superioridad de las sociedades pluralistas y tolerantes, en realidad esto debería alegrarnos. He aquí lo que nos posibilitaría desacralizar y desdramatizar un debate de principios sobre el hombre de mañana, debate que vino a resultar perfectamente estéril".[12] Esto tiene al menos el mérito de la claridad: 1) la educación no existe, por cuanto, según la opinión de la gente, podrá ser una cosa y también su opuesta; 2) lo que será el hombre y por lo tanto la sociedad en el futuro: ¡pues bien, ya se verá!; confiemos en los practicantes, como se dice algo más allá, practicantes a los que ciertamente hay que ayudar, informar, etc., pero sobre todo no influenciar; 3) de ahí la lección general: existe un ámbito de acción pública esencial, la educación; sobre todo procuremos no dirigirlo, pues él se autorregulará solito. Carente de finalidades, deriva cual una balsa ebria. Como el poeta chino del *canto de la tierra*, ¡sorbamos en esta ebriedad una razón para la esperanza!

El resultado de esta tesis de Crozier es a la vez muy pesimista y muy optimista. Es muy pesimista si deducimos de ella que objetivamente no se puede hacer nada, que la alternativa está entre una serie de modificaciones marginales no políticas y la desmesura, tampoco ella política, de las visiones totalitarias acerca del hombre nuevo y de la sociedad perfecta. Creemos no estar encerrados en este dilema, aun cuando no desconozcamos ni las dificultades que habrá para salir de él ni el sentido de responsabilidad e innovación del que deberá dar muestras el hombre político. En cuanto al optimismo,

[10] *Etat modeste, Etat moderne*, ob. cit., pág. 10.
[11] Véase *Un projet éducatif pour la France*, ob. cit., París, PUF, 1989.
[12] Ob. cit., pág. 306.

parece estar más desubicado: ¡es fácil ser optimista cuando no se tiene fijado ningún objetivo!

Vivimos en una sociedad insignificante y que extrae de esta insignificancia un motivo de beatitud ahíta. De ahí proviene el discurso contradictorio de la política actual, revelador de algo más que de la mera demagogia retórica. Se trata de una pérdida del sentido de las palabras y de una visión hasta tal punto pacificada de la sociedad, que la asociación de dos nociones contradictorias suplanta a su conciliación en los hechos.

En esta configuración, les toca a los intereses, a las solidaridades parciales, a las identidades difusas componer y defender su espacio; pero esto en ningún caso debe conducir a una guerra, pues nada puede justificarla. Ahora bien, cuando se renuncia a la posibilidad de un conflicto, ya no se puede decidir. Sólo que el debate público no puede apoyarse más que en conflictos.

3 / Las condiciones del debate público

Si no hay debate, no hay un real acuerdo sobre las elecciones esenciales. El debate público no consiste en enrolarse en la opinión de otro, sino en querer construir lo que dará al acuerdo un contenido. El acto de debatir con vistas a construir el espacio político es signo de la voluntad de unirse a otros hombres y de alcanzar un consenso posibilitado por el restablecimiento del sentido común. Ahora bien, el conjunto del país tiene la impresión de que ya no hay lugar a debate, pues ya no hay cuestiones políticas que requieran una decisión, una elección y, por lo tanto, un sacrificio. Son muchos los que se alegran de la aparente desaparición de las luchas ideológicas o de su recuperación por la técnica. Como si la ideología se hubiese hecho humo, mientras que tan sólo ha revestido otras formas, como la de esa alabanza loca a la desaparición de la política.

Podemos congratularnos de que no exista ya un debate enfervorizado sobre la nacionalización, sobre la escuela libre o hasta sobre el poder disuasivo. ¿Cabe por ello celebrar que el debate sobre la fiscalidad sea parcial y trunco, que el debate sobre el medio audiovisual transcurra sin conexión con el que debería efectuarse sobre el porvenir de nuestra cultura, y que ya no haya debate digno de este

nombre en cuanto a nuestro puesto en el concierto de las naciones?

O bien no hay debate, o bien hay apariencia de debate, pero el debate ha sido relegado *de hecho*, pues no recae sobre lo esencial. Por lo tanto, no puede conducir a nada, pues no entraña ninguna posibilidad de decidir los fines asignados a la sociedad. El debate se refugia en lo conveniente, olvidando que lo conveniente no es por fuerza coherente. La ocultación del debate público encierra a la política en la ineficacia. Las democracias secularizadas han abandonado las guerras de religión, pero eliminaron los debates que atañen al siglo. Ahora bien, el espacio público no será idéntico según lo que se diga en la escena política.

El hombre político está acorralado entre dos escollos: no dirigir el debate hacia los ámbitos que comprometen a la colectividad, pero de este modo restringir la política a la impotencia; decir la verdad, pero con ello correr el riesgo de que se lo perciba no como el que devuelve a la política su dignidad y un espacio de debates sino, por el contrario, como aquel que lo cierra con posturas extremistas. Sin embargo, sólo centrando el debate político en los fines lograremos salir de la impotencia política.

CONCLUSION

SALIR DE LA IMPOTENCIA POLITICA

"Hacer de la pasión un oficio".
Stendhal

Lo irracional, escándalo absoluto para quienes creían hallar en la historia el despliegue de la razón, domina los espíritus y suscita los sentimientos contradictorios y ambos nò políticos: o bien, en ausencia de referencias incontestables, refugiarse en el individualismo narcisista y replegarse cada cual en su pequeño mundo, más controlable —la mera racionalidad microsocial del individualismo moderno conduce a la irracionalidad global—, o bien apelar a valores trascendentes, a principios increados que no obedecen a ninguna construcción racional o no responden más que a una visión preestablecida de la historia. Estas dos formas de irracionalidad —que son *también* dos reacciones del espíritu frente a la irracionalidad observada en el mundo— conducen a la impotencia política, sea que se entienda la política como tentativa de acaparamiento de un individuo exento de cualquier deuda para con la sociedad, o que parezca superflua, pues sólo importaría la enunciación de valores en sí mismos salvadores. En los dos casos se pierde el sentido fundamental de las razones para estar juntos y para agruparse en una sociedad organizada, construida, a la vez concreta y siempre venidera. El reconocimiento del aporte de la comunidad se debilita o desaparece, y conduce a la falta de voluntad de reforzar el lazo social.

El miedo ante un futuro no controlable se incrementa: la falta de

comprensibilidad del mundo, comprensibilidad que supone conocidas las razones de lo no conocido, no suscita un sentimiento poético sino fenómenos de indiferencia, angustia y huida fuera del mundo. Nuestra civilización está connotada por una amplificación del ruido, que impide formar un juicio tanto como realizar una obra perdurable. Los mensajes degeneran en ruido, multiforme y polisémico, que se convierte en sucedáneo del sentido. Ahora bien, de este ruido que es, precisamente, ausencia de regla, no se puede extraer una norma de conducta y de "pensamiento".

El problema político capital remite a una cuestión de legitimidad y de potencialidad. La cuestión de la legitimidad puede resumirse en estos términos: ¿por qué hay que gobernar a una sociedad? ¿Qué cosa lo autoriza? La cuestión de la potencialidad es más compleja de expresar: ¿se puede gobernar a la sociedad? Es decir, siendo la autoorganización necesaria e ineluctable a la vez, ¿no existe una ilusión ideológica de control? ¿Cómo no advertir que la deficiencia de las sociedades en el proceso de elaboración de los objetivos va a la par con la dispersión de los polos de influencia, cada vez más radicalmente encerrados en su solipsismo ideológico?

El error que condujo a plantear mal esta cuestión de la potencialidad fue no formarse una concepción cercenada del acto de autoridad. Para el poder, sea "político", intelectual o social, no se trata de dirigirlo todo, lo cual no es deseable ni posible, sino colocar los comportamientos sociales bajo el signo del *sentido*. Con este fin, la prioridad *política* es desarrollar la capacidad de resistencia de los *individuos* contra la tentación de la irracionalidad, contra las pasiones colectivas y contra las agresiones exteriores.

La defensa de la política es singularmente ardua. No sólo hay quienes imaginan la ficción de *sociedades* sin política sino que, principalmente, siendo frecuentes, pese a todo, las críticas a la despolitización, es difícil convencer del hecho de que la política tiene un papel que jugar en la lucha contra la indiferenciación de los principios que rigen la vida en sociedad y en la afirmación de la dignidad del hombre. La política no tendría que ocuparse de filosofía, ni la filosofía de la política que efectivamente se hace. Concluiremos este texto proponiéndonos afirmar este nexo entre la política y la defensa de aquello que otorga valor y sentido a lo que somos.

tiva remite a la persona: la civilización nos impone desarrollar su sensibilidad, su inteligencia y su saber.

La pérdida de referencias comunes impide que las naciones se movilicen en virtud de tales objetivos. Además de que el pensamiento no se puede sostener en el vacío y debe empalmar con un sistema de valores y principios reconocidos, si el sistema político y social no incita al pensamiento, no habrá voluntad de pensar. En la actualidad, la tarea primordial de la política es suscitar esta voluntad de pensar y de *ser* ella misma este pensamiento. Por otra parte, no reconocer en este pensamiento el acto político primero agrava el riesgo de imposibilidad de la política. Al no preguntarnos por nuestras razones de ser, la significación de lo que somos se diluye.

Los conflictos se vuelven entonces menos cruciales: en un mundo carente de referencias básicas, las razones para pelear pierden contundencia. La indiferencia ejerce un efecto pacificador. Así se explica la afición a buscar el consenso por el consenso mismo, forma moderna de la pacificación social: si no tenemos motivos para estar juntos, tampoco los tenemos para ponernos unos en contra de otros. El consenso aparente se transforma en un recurso más para que cada cual pueda vivir su existencia individual, solo y tranquilo. Pero la sociedad es potencialmente más conflictiva; decrecen las posibilidades de reducir los conflictos mediante el llamado a la razón. La conversación de los individuos se restringe y a menudo cada hombre se presenta al otro en bloque, como un todo cerrado: se hace difícil entablar una comunicación real entre personas. Sus rivalidades naturales ya no son relaciones de comprensión conflictiva, sino de pura fuerza. En la esfera de los datos de partida comunes, ya no hay reparto entre razón y sinrazón. En estas condiciones, ¿habrá razones no políticas para las esperanzas?

B - *¿Debemos ser optimistas?*

El optimismo de principio suele ser responsable de la abstención política de los filósofos. Sin embargo, la posibilidad de dar con un remedio no parece resultar obvia. La crisis es un encadenamiento acumulativo en cuyo seno es difícil de distinguir los elementos capa-

ces de interrumpirla y, menos aún, de invertirla; como no sea por una intervención exterior. De la mera declinación —noción poco rigurosa que impide considerar la especificidad de las distintas épocas históricas— no se puede presumir un horizonte de resurgimiento. Toda concepción cíclica de la historia es discutible y, en cualquier caso, carente de operatividad desde el momento en que se ignora —cosa que siempre sucede *a priori*— el ritmo periódico de los eventuales ciclos. Lo mejor no es sólo incierto sino que, sobre todo, puede hacerse esperar. No hay razón para que la historia del mundo culmine en un *happy end*.

Antes que recurrir a esta noción de alternancia de períodos fastos y no fastos, de declinación y resurgimiento, de decadencia y prosperidad, es preferible analizar las condiciones *específicas* de desarrollo de nuestra época y volver a plantearnos la única cuestión operativa válida, que era la que guiaba nuestro análisis: ¿cuál es la *urgencia* de la acción política? Se trata de una interrogación necesaria, ante lo infundado de la creencia en una autorregulación de nuestra sociedad. ¿A partir de qué momento el lugar de la actividad intelectual —reflexiva, artística— en la sociedad, se tornará tan precario y amenazado que ya no tendremos otra alternativa que actuar a la desesperada o desaparecer como civilización capaz de aportar algo al mundo? Si evitamos caer en esta situación, nos salvaremos de tocar un punto sin retorno. Si hay urgencia, ella no se debe a un simple cambio de valores sino a la desaparición, ahora posible, de las condiciones de la vida social.

Es indispensable, pues, recusar *metodológicamente* cualquier optimismo que no pueda fundarse en razones y que apele, más allá de todo razonamiento, a una creencia o a una esperanza vital. *Para hacer política, es preciso que seamos agnósticos en cuanto a nuestro futuro.* Aunque ese optimismo se mostrase a la postre fundado, *no tenemos derecho a aceptar el riesgo político* de que se dé el caso de una desaparición redhibitoria de las facultades de inteligencia y sensibilidad inherentes a nuestra sociedad.

El optimismo es posible cuando se interpreta la crisis como una crisis de transición exenta de cualquier riesgo de irremediabilidad. El optimismo expectante puede justificarse en la convicción de que la enfermedad cultural y social no ha alcanzado un punto alarmante de

gravedad. La crisis no haría más que preceder a la aparición de formas nuevas de moral, belleza y principios de formación. Esta posición es difícilmente sostenible cuando las antiguas reglas se han derrumbado pero, sobre todo, cuando la falta de basamentos —principios de autoridad y prevalencia, de diferenciación y jerarquía— necesarios para la elaboración de nuevas reglas, se hace patente. Lo que desaparece no es sólo la trascendencia que daba garantía de los antiguos valores, sino la estructura mental que posibilitaba el dictado y reconocimiento de principios que se imponían a los individuos. Ahora bien, la ciencia no ayuda en nada a este reconocimiento.

C - *Los límites del nuevo orden científico*

A despecho de las esperanzas del siglo, la ciencia se muestra vana en el restablecimiento de la razón. A veces se escucha decir que la ciencia, habiendo consolidado mejor su legitimidad, sería una razón para confiar en una comunicación respetuosa del pensamiento. La ciencia constituiría el último bastión del orden, de la complejidad aceptada en medio de un clima de confusión moral e intelectual donde la indiferencia al mundo y la propensión al encasillamiento conceptual son dos actitudes frecuentes.

Ahora bien, mientras que la actitud anticientífica es siempre perniciosa, la ciencia en sí misma es neutra con respecto a la cohesión social. El científico no tropieza *necesariamente* con las mismas cuestiones últimas que el filósofo y el político. Así como no se lucha contra la tecnicización de la existencia combatiendo a la ciencia y a la técnica, así el rigor científico es impotente frente a la confusión política y filosófica. Unicamente por analogía los métodos rigurosos aplicados en el terreno científico dejarían presagiar un retorno al rigor en los demás campos. Por otra parte, la desaparición del pensamiento crítico consciente de sus condiciones de validez, en provecho de un pensamiento analógico generador de una creciente divergencia del discurso con respecto a la realidad que él expresa, es una de las principales características de la crisis del pensamiento. La dinámica del rigor científico es insuficiente para dar origen a tendencias "estructurantes", tanto en la cultura como en la sociedad.

Por lo demás, cabe dudar de que nuestra época esté realmente marcada por un "nuevo espíritu científico". En cualquier caso, éste sólo alcanza a una exigua parte de la sociedad. Pero lo más señalable es que la capacidad de la ciencia para difundir valores colectivos es inferior a la de la política. Si la ciencia goza todavía de buena salud en un universo librado a la confusión, tanto mejor; pero los métodos propios de la ciencia no pueden ser aplicados a las actividades no científicas. El problema de la ciencia es que no nos ayuda directamente a dominar la realidad. O nos dice: "aquí tenéis cómo marcha el mundo" (físico), o nos dice: "aquí están las herramientas que tendréis que utilizar para construir la comprensibilidad del mundo" (matemática), pero no cómo comportarnos o por qué actúan los hombres de tal o cual manera. La ciencia se sirve, ciertamente, de un pensamiento riguroso, lógico, pero no es incompatible con el escape del mundo por indiferencia o negación.

D - *El hombre y la sociedad despegados de la política, ¿son razones para la esperanza?*

El hombre y la sociedad tampoco son razones *a priori*, en sí mismos y fuera de la política, para tener esperanzas. Para que haya transición y no movimiento irreversible de desaparición de la facultad de pensar, es preciso que haya factores estructurantes capaces de fundar las nuevas jerarquías necesarias para que se constituya una sociedad nueva. Marcel Gauchet los percibe sobre todo en la naturaleza humana, cuando afirma: "No veo una posibilidad *duradera* de que los individuos logren escapar a los interrogantes que su experiencia les plantea continuamente, desde sus amores, hasta, su trabajo, pasando por la educación de sus hijos".[2]

Para que exista tal posibilidad —y ésta es la respuesta que esboza Alain Finkielkraut— es menester "que hayamos sido formados para el cuestionamiento".[3] Lo dudoso es la realidad de esta formación: la

[2] *Le Débat*, nº 51, septiembre-octubre de 1988, pág. 143.
[3] Alain Finkielkraut, ob. cit., pág. 144.

formación por la vida, complemento necesario de la formación teórica, sólo puede ser efectiva, si es la única, en aquellos individuos excepcionales que saben acechar el acontecimiento, sacar enseñanzas de él, extraer de él un nuevo pensamiento. La realidad más corriente es que la vida no forma sino a los que ya han sido formados. Además, las circunstancias de la vida y el estado del espíritu público pueden contrariar este proceso de formación.

La observación de comportamientos sociales "democráticos" tampoco permitirá detectar los factores estructurantes de la sociedad de mañana ni presumir el reconocimiento de la legitimidad del pensamiento. Hay que volver al vínculo, siempre difícil de analizar, entre el comportamiento social y la actitud política. Si el consumidor "demócrata" e individualista —en suma, el tipo ideal del hombre occidental moderno— no es un buen ciudadano, si su actitud no se funda en un proceder *político* responsable, el carácter democrático que se le atribuye, en el mejor de los casos por defecto —su confort intelectual lo induce a rechazar las formas coactivas de organización social—, y, en el peor, por analogía —asimilando la democracia a una suerte de mercado liberal homogéneo y competitivo—, no permite en absoluto fundar la democracia. El fantasma de una democracia sin política es un factor de debilidad para las democracias modernas. Este consumidor demócrata "de alma y en intención" no es —aunque esté persuadido de los contrario— un demócrata, y su existencia en la sociedad moderna no es de ningún modo una garantía para la democracia. Pues la tolerancia, que hace al fundamento de ésta, no es un acto pasivo equiparable a una indiferencia benévola: por el contrario, la realidad cotidiana demuestra que se trata de un acto de voluntad, de un esfuerzo sobre uno mismo, de una operación de pensamiento y reconocimiento que nada tiene de natural.

Conviene examinar mejor la índole de la reacción violenta que puede surgir en aquellos que, no habiendo aprendido a cuestionar el mundo, se asustan de su complejidad. La reacción más *normal* y, en la medida en que podamos percibir ya sus primeros síntomas, la más probable, no es la de buscar el cuestionamiento. No se trata sólo de un problema de método, sino sobre todo de conocimiento de la existencia misma de una acción de cuestionamiento. En general, los que nunca hicieron filosofía no saben que la filosofía existe. Por eso

la barbarie y la violencia nada tienen de sorprendentes, sea que tomen la forma del neonazismo, de los *skinheads*, de Acción directa o, en forma en apariencia más pacífica, del voto protestatario a favor del Frente nacional por parte de capas amenazadas o arcaicas de la sociedad. En ocasiones es de temer lo peor, y ello más aún cuando el déficit de formación para el juicio vuelve cada vez más imprevisible la evolución del mundo.

E - *Para una solución política a la crisis de sociedad*

Tenemos pues, que la cuestión de la urgencia se plantea en la forma siguiente: cómo hacer para que no se genere lo irreparable, es decir, la dislocación de los fundamentos comunes de nuestra sociedad, fundamentos sin los cuales no son concebibles ni el ejercicio del pensamiento crítico ni la acción política de carácter democrático. Es una cuestión de índole patrimonial y societal: por un lado, no dejar que el olvido de la historia se propague y, por el otro, garantizar el reconocimiento de la razón como valor, ya que el funcionamiento del pensamiento se hace imposible si ese reconocimiento no se produce.

Hemos hablado de urgencia y esto llama a dos reflexiones. Por una parte, el hecho de que la irreversibilidad sea posible —poco importa que sea fatal, probable o poco probable— exige una acción. Por la otra, vivimos en una época en la que esa irreversibilidad es "estructural", a semejanza de los riesgos que la técnica ha hecho visibles para todos. Es más difícil de percibir, en cambio, la extraordinaria apropiación del mundo por un modelo único invertebrado que torna más insegura e improbable la existencia de espacios libres. La voz de los aislados y minoritarios pesará cada vez menos cuando la unidad en la indiferenciación sea la regla para todos, siendo que, en otros tiempos, la dispersión era la ley.

Puesto que en las circunstancias actuales no hay una identificación precisa de las condiciones *mecánicas* para un vuelco de situación, puesto que nada nos asegura que el cariz trágico que adoptará ese vuelco será otra cosa que una tragedia saludable —una sacudida vivificante—, no podemos conformarnos con prever y esperar. Se impone como prolongación natural de nuestro diagnóstico la inte-

rrogación de la realidad desde la perspectiva de una acción política. El examen histórico de las ocasiones en que el vuelco de situación se produjo, muestra pocos ejemplos en los que la voluntad política —manifestada en forma individual o colectiva— no haya cumplido ningún papel.

1 / Para intelectuales políticos

El mundo del pensamiento oscila perpetuamente entre los modelos[4] del intelectual indiferente —"después de mí, el diluvio; disfrutemos de la vida"—, del intelectual optimista —cuando no "después de mí, el paraíso", al menos un probable "no hay que exagerar la amplitud de la crisis"— y del intelectual lúdico, cuyos análisis abstractos y pretendidamente no normativos no sólo están desprovistos de todo carácter operativo sino que con frecuencia invitan igualmente a la inacción.

Los intelectuales permanecerán en el estadio prepolítico mientras no den respuesta a esta pregunta: "¿en qué condiciones es posible y lícito el poder de un hombre sobre otro?" No se han curado de las críticas clásicas del poder que hacen pesar sobre éste una sospecha no siempre legítima. Además, no integran en sus razonamientos el conflicto y la lucha, o bien se confiesan vencidos. Esto sucede cuando, en el mejor de los casos, razonan en términos de resistencia a lo que rebaja a la dignidad del hombre, expresión más justa en lo individual que en lo colectivo, y no en términos de conquista. Mientras que, como intelectuales, rechazan el poder, se ilusionan con el poder específico que creen detentar ellos mismos, pensando, solos contra todos, sin más compromiso que el intelectual, que son un *polo* de resistencia, polo frágil de hecho y destinado a ser barrido rápidamente. Pues no se han percatado de que, solos, no son nada; solos, es decir, sin un sistema de reconocimiento del pensamiento como elemento constitutivo de la libertad de cualquier pueblo.

[4] Tanto el intelectual indiferente como el intelectual lúdico son a veces figuras del intelectual pesimista, cuya íntima convicción es que nada puede hacer contra una crisis de la que tiene conciencia. Ser agnóstico con respecto a nuestro futuro equivale a no aceptar esta disposición del ánimo que no nos deja salir de un estadio *prepolítico*.

Desde este ángulo, se hacía preciso eliminar una grave confusión intelectual en cuanto a la idea de poder: todo poder sería de naturaleza política; y al mismo tiempo estaría contra la política, por negar la idea de deliberación. El poder sería un mecanismo de naturaleza idéntica, más allá de la forma en que se ejerce. Tendería a reproducir las características de una dominación original que él prolongaría y de la que los diferentes tipos de poder no serían sino la manifestación derivada. El poder en la escuela o el poder en la empresa serían esencialmente políticos, *por ser poderes*. En realidad, el proceso de formación no es un proceso político:[5] en la formación no entra ningún acto de deliberación. Mientras que la meta de la formación es *preparar* para la política, mientras que cualquier proyecto para la formación es de naturaleza política, la relación de formación entre el maestro y el alumno se desenvuelve, por el contrario y por definición, en el estadio *prepolítico*.

Hay que denunciar también el difundido prejuicio según el cual todo poder sería ilegítimo. Debemos repetir que esta tesis está cargada de consecuencias para nuestra comprensión de las ideas de formación y cohesión social. El error primordial —reiterémoslo— es considerar que el poder de imponer, proveniente de una autoridad sin la cual no hay unidad social, es exterior al pueblo y lo avasalla de un modo inaceptable. Por el contrario, mientras que el reconocimiento implica la autoridad de aquel a quien se reconoce, no hay paso forzoso a una cohesión sino proceso de construcción voluntaria. ¿Cómo no reconocer un papel preponderante de los intelectuales en este proceso de aclimatación de la idea de autoridad legítima, y de eliminación de la confusión así alimentada en cuanto a la *naturaleza de la política*?

La falta de percepción adecuada en cuanto a la diferencia entre una sociedad holista y una sociedad individualista, da origen a una confusión en lo que respecta a la naturaleza de la política. En efecto, se ha acuñado un paralelismo fundamentalmente ilícito entre sociedad holista/sociedad individualista y sociedad arcaica/sociedad

[5] Véase en especial Hannah Arendt: *La crise de la culture*, "La crise de l'éducation", ob. cit., pág. 250, y nuestro capítulo 6.

moderna, sociedad totalitaria/sociedad libre, sociedad tiránica/sociedad democrática y finalmente sociedad política/sociedad no política. La dinámica del concepto de "liberación de la influencia colectiva", que justifica hoy todos los individualismos y todas las irresponsabilidades, encuentra su origen en la ausencia de una reflexión crítica sobre la naturaleza de la política.

La política, hallándose desconectada de la deliberación *con vistas* a un proyecto de sociedad, desaparece. Por naturaleza, un proyecto político es holista en el sentido de que toma en cuenta las correspondencias entre el todo y las partes, y de que *no puede concebir dominios que le sean indiferentes.* A la inversa, remitirse al individualismo en tanto guía política puede equivaler a negar el campo político como lugar de determinación de las elecciones esenciales. Existe un individualismo de encierro y de repliegue que no se confunde con el desarrollo libre de la personalidad. No existe correspondencia rigurosa entre sociedad holista y sociedad totalitaria: una sociedad totalitaria es una forma pervertida de sociedad holista; es una sociedad que, precisamente porque le falta conciencia colectiva y porque se reduce a un conglomerado de individuos atomizados, no es, hablando con propiedad, holista: no es política en absoluto.

3 / Una política al servicio del pensamiento

La necesidad de la política está en que ella acostumbra a la necesidad de pensar. Pero no hay buena política sin conciencia de la fragilidad y reversibilidad del orden así creado. La política no puede ser una conjuración absoluta de los males de la humanidad, conjuración que no existe. Hay igualmente razones descaminadas e inteligencias perversas.

En definitiva, el pensamiento mismo es el último elemento de esa conjuración de riesgos, tanto en el plano individual como en el político. La cultura —la individual o la que se presume en los pueblos cultivados— es impotente para impedir un fanatismo que su culto identitario puede, por el contrario, suscitar; puede ser vivida *pasivamente* y relegársela, o caer en ese culto de sí misma que llaman erudición. Mientras que el pensamiento llama siempre a la cultura, la cultura puede arreglárselas sin el pensamiento, aunque a menudo

lo suscite. Ahora bien, la vida sin pensamiento es el camino más seguro y brutal a la barbarie.

Pues el pensamiento es a la vez, por lo negativo, cuestionamiento y duda metódica y, por lo positivo, aceptación de una comunión con el mundo sin la cual no equivaldrá a una acción en dirección al otro. El pensamiento es acogida y apropiación de lo nuevo que nos modifica; su ser es la infinita apertura y la disponibilidad hacia el semejante.

Colectivamente, el pensamiento es diálogo, intercambio, publicidad de los problemas. Mencionar el riesgo de una desaparición del pensamiento, evocar las causas de los holocaustos en los que la humanidad se consume, disertar sobre los medios para prevenir la repetición de las locuras históricas, son ya actos que traen consigo la promesa de una humanidad realizada. La política es este intercambio sobre el hombre y el mundo. Si cesa, lo peor será nuevamente posible. Si se realiza como la sustancia esencial del debate público, podremos afirmar la promesa de cada nacimiento.

Esta edición
se terminó de imprimir en
RIPARI S.A.
General J.G.Lemos 248, Buenos Aires
en el mes de septiembre de 1991